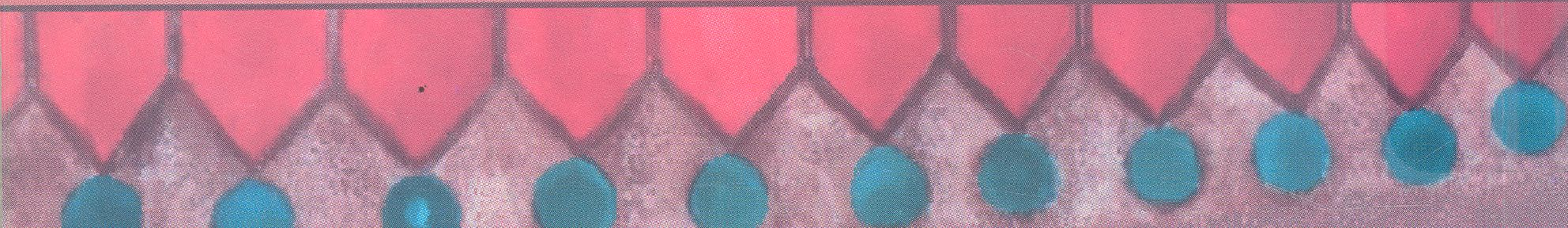
التنشئة السياسية للطرق الصوفية في مصر

ثقافة الديمقراطية ومسار التحديث لدى تيار ديني تقليدي

د. عمّار علي حسن







التنشئة السياسية للطرق الصوفية في مصر

ثقافة الديمقراطية ومسار التحديث لدى تيار ديني تقليدي

التنشئة السياسية للطرق الصوفية في مصر

د. عمّار علي حسن

الطبعة الأولى– ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م



دار العين للنشر

٩٧ كورنيش النيل، روض الفرج، القاهرة

تليفون: ٢٤٥٨٠٣٦٠، فاكس: ٢٤٥٨٠٩٥٥

www.elainpublishing.com

لوحة الغلاف: رجائي الميرغني

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: ١٦٧٥٩/٢٠٠٩

I.S.B.N 978 - 977 - 490 - 009 - 9

التنشئة السياسية للطرق الصوفية في مصر

ثقافة الديمقراطية ومسار التحديث لدى تيار ديني تقليدي

د. عمّار علي حسن

دار العين للنشر



بطاقة فهرسة

فهرسة أثناء النشر إعداد إدارة الشئون الفنية

حسن، عمار على.

التنشئة السياسية للطرق الصوفية فى مصر: ثقافة الديمقراطية ومسار التحديث لدى تيار دينى تقليدي/ عمار على حسن.

دار العين للنشر: الإسكندرية، ٢٠٠٩.

ص؛ سم.

تدمك: ٩٧٨ ٩٧٧ ٤٩٠ ..٩ ٩

١- الطرق الصوفية

أ- العنوان.

٢٦٩

رقم الإيداع / ١٦٧٥٩ / ٢٠٠٩

مفتتح

" إِنِّي رَأَيتُ أَنَّهُ لاَ يَكْتُبُ أَحَدٌ كِتَابًا فِي يَومِهِ إلاّ قَالَ فِي غَدِهِ: لَو غُيِّرَ هَذَا لَكَانَ أَحْسَن، وَلَو زِيدَ هَذَا لَكَانَ يُسْتَحسَن، وَلَو قُدِّمَ هَذَا لَكَان أَفْضَل، وَلَو تُرِكَ هَذَا لَكَانَ أَجْمَل. وَهَذَا مِن أَعْظَمِ العِبَرِ، وَهُوَ دَلِيلٌ عَلَى اِستيلاَءِ النَقصِ عَلَى جُملَةِ البَشَرِ".

العماد الأصفهاني

المحتويات

الملاحق

توطئــة

قبل عشر سنوات قابلت في القاهرة باحثة أمريكية تعد رسالة للدكتوراه عن ظاهرة **"موائد الرحمن"** الرمضانية. وبعدها بسنين تعرفت على باحث فرنسي يعد أطروحة مماثلة عن **"الحدائق العامة في القاهرة"**. وعلى مدار مسيرتي العلمية والبحثية طالعت العديد من الدراسات التي تهتم بظواهر وأشكال اجتماعية صغيرة، وتخرج منها بنتائج غاية في الدقة والرصانة. وتذكرت في كل هذا ما تعلمناه من أساتذتنا الكبار من أن النظريات الكبرى خرجت من رحم التجارب الحياتية أو الميدانية الصغيرة.

وبرق في خاطري أمر مهم على ضفاف هاتين الواقعتين العابرتين، وهو سؤال عما فعلنا نحن في معاهدنا وجامعاتنا لدراسة تجربة **"التصوف"** من الناحيتين؛ الاجتماعية والسياسية، بعد أن أضحت الطرق الصوفية ظاهرة اجتماعية لا يمكن إهمالها. وقلت في نفسي: رغم اهتمام الأدباء والفلاسفة بالصوفية والمتصوفة فإن حقل الدراسات الاجتماعية ومنها السياسية لا يزال يحتاج إلى بذل جهد أكثر لوضع هذه الظاهرة تحت مجهر البحث. وعندها دار سؤال آخر في ذهني مفاده: أي المداخل والاقترابات العلمية يمكن التعامل بها مع الصوفية بعد أن فارقت صوامعها وأصبحت ظاهرة اجتماعية أقرب في كثير من الأحيان إلى الفلكلور منها إلى الدين؟

ورغم غلبة الطابع الفلكلوري فيها على العقدي شقت الصوفية دربًا وسيعًا في تاريخ المسلمين، منذ أن كانت مجرد شحنات عاطفية تجيش بها صدور الزاهدين، إلى أن صارت مؤسسات اجتماعية تتراوح في بعض الدول بين الدين والفلكلور، وفي أخرى بين العقيدة

والسياسة. وطيلة القرون التي خلت والصوفية تخذل كل الذين تصوروا اندثارها، إما متهاوية تحت ضربات النقد اللاذع الذي تتعرض له من قبل الجماعات والتنظيمات والفرق الإسلامية التي تناصبها العداء، أو متصدعة بفعل موجات التحديث التي اجتاحت العالم الإسلامي في العقود الأخيرة، من جهة، وترعرع الأشكال الأخرى لجمعنة الحالة الدينية سواء المسيَّسة أم الدعوية والخيرية، من جهة ثانية. فالطرق الصوفية سارت في اتجاه مخالف للرسم البياني الذي خطه من توقعوا تدهور حالها واستطاعت أن تضم بين مريديها عناصر تنتمي إلى أكثر الفئات الاجتماعية والمهنية تحديثا.

مع ذلك هناك فارق كبير بين طرق صوفية تواكب الحداثة وتنخرط في العمل العام حتى تتمكن من دفع رموزها إلى قمة الهرم السياسي مثل ما هي الحال في تركيا، وطرق صوفية تماهت في الفلكلور وباتت ظاهرة احتفالية بعد أن التصقت بثوب التقليدية وتكلست عن إنتاج أي ممارسات سياسية إيجابية إلا ما تستفيد منه السلطة في تكريس شرعيتها مثلما هو الوضع في مصر، التي إن كان يمكن على استحياء تصنيف طرقها الصوفية بأنها أحد روافد المجتمع الأهلي اعتمادا على النشاط الخيري لبعضها، فإن من الصعوبة بمكان الطموح إلى تثويرها أو إنهاء مسألة انسحابها الواضح نسبيا من الحياة السياسية، أو على الأقل تنقيتها من بعض مظاهر الخرافة والدجل التي سقطت فيها.

فالصوفية المصرية إن كانت قد أفرزت في عصور غابرة، ولمرات قليلة، شيوخا ناطحوا السلاطين باستنادهم إلى التفاف جماهيري منقطع النظير ينساق حول أعمال باراسيكولوجية وأسطورية ومنافع مادية فإنها تحولت في الوقت المعاصر إلى مجرد خادم للحكام، وهي مسألة لا تخطئها عين من يتابع الاحتفالات الصوفية ولا يهملها عقل من يفكر في خطاب المتصوفة حيال السلطة من جهة، والحبل السري الذي يربط تنظيمهم بشقيه الإداري والروحي بجهاز الدولة الأمني والديني من جهة ثانية. أما في تركيا، فبدءا من نجم الدين أربكان زعيم حزب الرفاه وأحد رموز الطريقة النقشبندية وصولا إلى أحد مريديه وهو الطيب رجب أردوغان زعيم حزب العدالة والتنمية، تغالب الطرق الصوفية تقليديتها وتستغل الفضاء الواسع الذي يتيحه الفكر الصوفي من تسامح واعتراف بالآخر في وضع أطر ووسائط سياسية تجعلها متناغمة مع الحياة الديمقراطية التي تعتمد على التعددية، كما تستخدم ما في الصوفية من حض على التراحم والتماسك والصبر على المكاره في تعزيز ثقافة الإنجاز، ومن ثَم السير قدما على درب التنمية.

ومن اليسير تتبع رصد الدور السياسي للطرق الصوفية سواء كان محدودا خافتا مثلما عليه الحال في مصر، أو متسعا ظاهرا، مثل ما قامت به المهدية في السودان، والسنوسية والقادرية والتيجانية والميريدية في وسط وغرب أفريقيا والنقشبندية والمولوية في آسيا الوسطى والقوقاز و شبه القارة الهندية وغيرها. لكن تناول دور الطرق الصوفية في إحداث **"النمو الاقتصادي"** على مستوى العالم الإسلامي برمته، أو حتى داخل كل دولة على حدة، لا يبدو عملاً يسيرًا بأي حال من الأحوال، لأنه إما دور ضئيل لا يذكر في بعض الدول أو غير مباشر يصعب تتبعه أو التيقن من حجمه، في دول أخرى، وحتى لو كانت الصوفية تحكم من خلال حزب، مثل ما هو الحال في تركيا، فإنها لا تعدو هنا كونها عنصرا من عناصر عدة تسهم في النمو الاقتصادي، من الصعب استخلاصه وتحديد معالمه، لأنه ذائب في الجهود الأخرى التي تجد على هذا الدرب.

***

وبعد حدث الحادي عشر من سبتمبر 2001، ضد الولايات المتحدة، بدأ الأمريكيون، في سياق حملتهم الشاملة علي **"الإرهاب"**، يدرسون إمكانية تعميم **"الصوفية"** بحيث تصبح هي الشكل المستقبلي للإسلام، أو على الأقل تقوى شوكتها على الساحة الإسلامية، لتخصم من رصيد الجماعات والتنظيمات السياسية المتطرفة ذات الإسناد الإسلامي، التي أنتجت **"تنظيم القاعدة"** وما على شاكلته.

وفي عام 2008، أصدرت مؤسسة راند الأمريكية تقريرًا بعنوان **"بناء شبكات مسلمة معتدلة"** اعتمدت فيه الصوفية طريقا إسلاميا يتواءم مع المصالح الأمريكية، لأنه يمكن أن يكون حائط صد أمام الجماعات والتنظيمات المتطرفة، وجسرًا يفتح الإسلام السني علي التشيع ذي المرجعية الواحدة التي، إن احتوتها واشنطن، ضمنت سلامة لأمنها وحفظًا لأهدافها الإستراتيجي في بلادنا، فضلاً عن إمكانية أن يقرب التصوف، فكريًا وتنظيميًا وحركيًا، بين الإسلام وقيم العلمانية، قياسًا إلى التجربة التركية، حيث استوعب المتصوفة قيم العلمانية، وطوروا رؤيتهم الدينية لتواكب العصر، وتتمشى مع النهج الديموقراطي، على مستوى القيم والإجراءات.

وقبل ذلك بسنتين، استضاف معهد نيكسون للدراسات الإستراتيجية مؤتمرا حاشدا، شارك فيه متصوفة ومفكرون إسلاميون ينتمون إلى مختلف دول العالم الإسلامي من غانا

إلى فرغانة، لبحث هذه الفكرة، التي اختمرت في العقل الإستراتيجي الأمريكي. ويعول الأمريكيون في تصورهم هذا على ما جادت به تجربة النقشبندية في تركيا، حيث استوعب المتصوفة قيم العلمانية، وطوروا رؤيتهم الدينية لتواكب العصر، وتتمشى مع النهج الديمقراطي، على مستوى القيم والإجراءات.

ورغم ما عليها من انتقادات، فإن الإستراتيجي الأمريكية هذه لا تحلق في فراغ، بل تتأسس على جدل طال بين المستشرقين حول ما إذا كان التصوف الإسلامي ينطوي على حلول لمعضلة التطرف، وما إن كان فيه ما يقرب بين الإسلام والليبرالية، أو ما يسهل مهمة واشنطن في تجديد مناهج التعليم الديني في العالم الإسلامي.

فهناك من المستشرقين من يعتبر التصوف **"قلب الإسلام"**، ومن يؤكد أن **"مستقبل العالم الإسلامي سيكون حتما للتيار الصوفي"**، بل إن هناك من بين فقهاء المسلمين أنفسهم من يؤكد أن حل مشاكلنا الحياتية المعاصرة في يد التصوف، وهنا يقول الداعية اليمني علي زين العابدين بن عبد الرحمن الجفري الملقب بالحبيب علي: "الحقيقة أنني أرى أن لب القضية التي تعيشها الأمة ومصيبتها الكبرى يرجع إلى حب الدنيا وكراهية الموت. والذي يعالج هاتين الخصلتين هو علم التصوف بمعناه الراقي وليس التصوف الهزلي الذي يمارسه البعض اليوم. فالتصوف الراقي هو الذي يعتني بتطهير القلوب وصفائها ويخلصها من حب الدنيا وكراهية الموت ويربطها بالله عز وجل، فالتصوف بهذا المعنى هو القادر على حل جميع مشكلاتنا وأزماتنا الاقتصادية والاجتماعية والسلوكية، لأن هذا المعنى من التصوف هو الذي أخرج لنا صلاح الدين الأيوبي ونور الدين زنكي والذي يقرأ تاريخ الاثنين يجدهما نتاج مدرسة التصوف".

بل يذهب محمد يتيم إلى ما هو أبعد من ذلك حين يرى أن التصوف هو الذي يقي السياسة من الفساد، حين يوفر لها ثوابت نقية، ويسمح بالجمع بين "معانقة الحق ومخالطة الخلق"، أو الرباط الروحي والممارسة السياسية، وينطلق من هذا التصور ليرد على من ينادون بفصل الدين عن السياسة، فيقول: "إن فساد السياسة راجع إلى فساد في "التجربة الصوفية" ونقصد بذلك إخفاقا في حمل النفس على مراد الله وفشل في تجربة التخلية والتحلية إما بسبب راجع إلى السالك نفسه أو إلى النهج أو الطريقة التي اختارها... وأساس الفساد في التجربة السياسية أيضًا هو أن تكون مقطوعة الصلة بتجربة صوفية من الأساس أو انقطاع عنها بعض

وصل كان في البداية، إذ يقل رجوع السياسي لذاته من حين لآخر لتعهدها والرجوع بها إلى العهد الأول أي إلى عهد الترويض... إن التجارب القريبة والبعيدة تدل على أن فساد السياسة والبنيات الحزبية لم ينتج من نقص في البرامج والمؤسسات والقوانين فقط، بل إنه راجع في الجزء الأعظم منه إلى فساد السياسيين وافتقارهم إلى تجربة صوفية حقيقية سابقة أو توقفهم عن ترويض النفس ومجاهدتها حتى لا تقع في أمراض السياسة، والتي على رأسها هوى متبع وإعجاب بالرأي ودنيا مؤثرة، وسقوط في المفسدات الكبرى للسياسة وعلى رأسها حب الجاه والتسلط".

لكن هذه التصورات، تتعامل مع التصوف في بعده الحركي على أساس إما أنه نمط واحد إيجابي يمكن تعميمه، أو أنه حالة جوانية فريدة تعلي من تقدير طويَّة الإنسان وحريته، وتزيد من تسامحه في التعامل مع الآخرين، وإيمانه بحقوق الإنسان، وبذلك يمكن استخدامه في محاربة التطرف، واستخدامه على أنه الإطار الديني لثقافة سياسية إسلامية ذات سمت ديمقراطي.

إلا أن التصوف، في حقيقة الأمر، لم يعد حالة من الزهد والتعبد الفردي، كما بدأ، فقد صار مؤسسات ضخمة لها امتداد، عابر للقارات كافة، بعضها يجتهد في أن يلعب دورًا تنمويًا وسياسيًا واجتماعيًا، وبعضها تماهى في الفلكلور وتم اختزاله إلى ظاهرة احتفالية، بعضها متسامح في التعامل مع الآخرين، بما في ذلك أتباع الطرق الصوفية المنافسة، وبعضها يدخل في تناحر مع الآخر ويعاديه، بعضها تعاون مع الاستعمار ـ وربما هو ما تريده الولايات المتحدة في الوقت الراهن ـ لكن أغلبها حارب المستعمر بضراوة، وجزء منها ساهم في التنمية بأبعادها الشاملة، وجزء كان عالة على المجتمع، وأعاق مسيرة التحديث السياسي والاقتصادي والاجتماعي.

***

وما يرتبط بالصوفية وغيرها من أشكال التدين في مجتمعاتنا التي تعاني من استبداد مزمن يفرض ضرورة المزاوجة بين الإصلاح السياسي والإصلاح الديني. وقد انعكس هذا الشاغل في طفرة ملموسة من الكتابات والدراسات المرتبطة بسوسيولوجيا الأديان، والتي واكبت تنامي "المد الأصولي" في العالم بأسره، ما أعاد تشكيل جزء لا يستهان به من العلاقات الدولية على نمط جديد من الصراعات يتداخل فيها الديني والحضاري مع الإثني والقومي.

وهذه المسألة تفشت بشكل مرضي لم يصب العرب والمسلمين فحسب بل أصاب العالم بأسره، وفي مطلعه الولايات المتحدة الأمريكية التي وصلت إلى سدة السلطة فيها مع مطلع الألفية الثالثة مجموعة تنتمي إلى اليمين المسيحي المتصهين، وظفت تصورًا خاطئًا للدين يقوم على "**الحتمية التاريخية**" والتصور المغلق للعالم، والتزمت وضيق الأفق حيال الآخر، في خدمة أهداف سياسية، أو استغلت الإمكانات السياسية والعسكرية للدولة الكبرى في عالمنا المعاصر لتحقيق هذه الأيديولوجية الدينية، فخلفت وراءها ضررًا بالغًا، لا يزال يجني ثماره المرُة حتى هذه اللحظة.

وعلى هذه الأرضية العامة التي تختلط فيها الأفكار بالأنشطة والأقوال بالأفعال، يؤسس بعض المفكرين والباحثين العرب تصورهم للعلاقة الراهنة بين الدين والسياسة، ويرسمون ملامح ما استجد في هذه العلاقة الشائكة، ويجتهدون كثيرًا ليجعلوا إنتاجهم المعرفي يكافئ واقعًا معقدًا وسريع التغير، ومن ثم زاد الحديث واستفاض حول دور الدين في ترتيبات العولمة وتفاعلات العلاقات الدولية، وتدفقت الأدبيات التي تتحدث عن علاقة الإسلام بالحداثة والديمقراطية، عبر رصد المسارات التي سلكتها الحركة الإسلامية الراهنة، خصوصًا الفصيل الراديكالي منها، لتبني مسوغات، تنشد براهين منطقية، لضرورة "**الإصلاح الديني والسياسي**" معًا، والذي يبدو مسألة حتمية لمواجهة مشكلات الاندماج القومي، وتحقيق "**الوحدة الوطنية**"، في عالمنا العربي، الذي تتصف العديد من دوله بفسيفسائية اجتماعية ينتجها تعدد العرقيات والأديان والمذاهب فضلاً عن اللغة في بعض الحالات.

وهناك سؤال قديم متجدد يطرح نفسه ويفرضها على الدوام ويدور حول العلاقة المتبادلة بين الفكر والفقه الإسلامي والتنظير والممارسة السياسية على حد سواء، بل يحيلنا إلى ما هو أبعد من ذلك متمثلاً في الدور الذي لعبته السياسة بصفة عامة في انتهاك حرمة الأديان والجور على المقدسات والتجرؤ على جلال النصوص الإلهية، وكيف أن السياسة بدت في كل العصور بموقع السوس الذي نخر في فهم الناس لروح الدين ومقصده، فوقعوا في البؤس والشقاء مع أن الدين نزل لإسعادهم وتحقيق مصالحهم. ورغم أن التحذيرات من جور السياسة على الدين قديمة قدم الفكر الإنساني نفسه، فإن أحد لم يتعظ، و لم يفهم كثيرون منا الهواجس التي كانت تنتاب الأستاذ الإمام محمد عبده وهو يلعن "**ساس ويسوس**"، و لم نمعن النظر في العبارة الأثيرة التي كان نجيب محفوظ يختتم بها كل فصل من فصول روايته المثيرة للجدل "**أولاد حارتنا**" بقوله: "**لكن آفة حارتنا النسيان**".

نعم هناك من يرى أن الأديان تنزع بطبعها إلى السياسة، من منطلق انطوائها على تصور متكامل للحياة، لكن خبرة التفاعل بين معطيات الواقع ونصوص الأديان معًا تجعل من الضروري التفرقة بين أمرين في هذا المضمار، الأول هو **"تديين السياسة"** والثاني هو **"تسييس الدين"**. فالأول يبدو مقبولاً، إذ إن وضع إطار قيمي أخلاقي، ينبع من الدين أو حتى من التقاليد والأعراف الحميدة السائدة، من أجل تهذيب حركة السياسة، وإبعادها عن التوسل بالتلاعب والمخاتلة والخديعة، كان، ولا يزال، مطلبًا، تجاهد الفلسفة السياسية في سبيل بلوغه. أما الثاني فيجب رفضه على الإطلاق، فإضفاء صفة الدين على ممارسات سياسية، يضر بالدين والسياسة معًا، لأنه ينتج في نهاية المطاف ألوانًا سياسية متعددة من التلاعب الملفوظ بمصالح الناس وعقولهم، وتأويلات دينية ملفقة تضر بفقه الواقع، لأنها تقدم مصالح فئة بعينها على أنها رؤية الدين الوحيدة التي تنطوي على صواب مطلق.

***

في ظل هذا السياق، يأتي ذلك الكتاب الذي عاش معي قرابة ستة عشر عامًا، كنت أهجره إلى غيره، حتى توالت مؤلفاتي، لكنني كنت أعود إليه كثيرًا، كلما طُلبت مني دراسة حول التجليات الاجتماعية والسياسية للتصوف لتقديمها إلى مؤتمر أو ندوة علمية. وفي كل الأحوال، كنت كلما دخلت في اشتباك معرفي حول علاقة الدين بالسياسة أرجع إلى الكتاب في صورته الأولى لأقتطف منه فلا يبخل عليّ، ثم أنطلق منه إلى عشرات الكتب والمراجع فتمنحني زادًا وفيرًا، فأعود إلى الكتاب بأضعاف ما اقتبست منه، حتى اكتملت صورته على النحو الماثل الآن وهنا.

وبدأ الكتاب على هيئة بحث قصير، لا تتعدى كلماته حدود السبعة آلاف كلمة، شاركت به في المؤتمر السنوي السابع للعلوم السياسية الذي عقده مركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة عام 1993. وشجعتني الحفاوة التي قوبل بها البحث، وحديث البعض عن جدته وجديته، على تطويره ليصبح أطروحة للماجستير وسمتها بـ "دور الطرق الصوفية في التنشئة السياسية في مصر" تحت إشراف الأستاذ الدكتور كمال المنوفي، عميد كلية الاقتصاد السابق، وتمت مناقشتها في يوليو من عام 1996. وأبدى المناقشون الدكتور حسن الخولي، أستاذ الأنثروبولوجيا بكلية البنات جامعة عين شمس، والدكتور حمدي حسن، أستاذ العلوم السياسية بكلية الاقتصاد، إلى

جانب المشرف، ملاحظات على الدراسة، التي مُنحت تقدير امتياز مع طباعتها على نفقة الجامعة وتبادُلها بين الجامعات العربية والدولية، فأخذت ما جادوا به عليّ من إضافات بعين الاعتبار، ووضعتها في أماكنها داخل الأطروحة، قبل أن تستقر على أرفف مكتبة الكلية.

ودفعت بالأطروحة إلى النشر ضمن مطبوعات **"مركز المحروسة للمعلومات والتدريب والنشر"**، لكن الناشر اقترح تغيير العنوان إلى **"الصوفية والسياسة في مصر"** حتى يصبح عنوانًا تجاريًا، حسب وصفه، ثم رأى ضرورة التخفف من بعض السمات الأكاديمية، منهاجية ونظرية وتطبيقية، لاسيما الجداول والملاحق، في تعزيز للتوجه التجاري هذا. ثم طبع الكتاب طباعة محدودة، وأعيد نشره مرة أخرى على هيئته الأولى، مع إضافة فصل واحد عن **"الصوفية في العالم الإسلامي"** حتى تتضح الفروق بين الطرق الصوفية المصرية ونظيراتها خارج مصر، لاسيما من حيث الأداء والحركة. وظلت هناك أجزاء في الأطروحة الأصلية لم تضف إلى الكتاب، وتبعتها دراسات وأبحاث حول التجليات والتحولات الاجتماعية والسياسية للطرق الصوفية في مصر، ظلت فُرادى لم تُنظم في دراسة مستقلة، ولا انضمت إلى النسخة الأولية من الكتاب.

وجاءتني ملاحظات قيّمة من كتاب وباحثين مرموقين، وطلب مني كثيرون أن أضيف إلى الكتاب فصولاً عن تطور علاقة الدين بالسياسة في مصر بشكل عام، وثقافة الديمقراطية لدى المؤسسات الإسلامية غير المسيّسة، والدين وتشكيل السلوك الاجتماعي والسياسي للفرد. وأمعنت النظر في هذه الملاحظات فوجدت أنها ستضيف إلى العمل الكثير، ثم التفت خلفي إلى الأطروحة الأصلية فوجدت أن بعض ما تخفف منه الناشر مهم لاكتمال الدراسة، وظهورها في هيئة أكثر شمولاً، لاسيما إضافة التحليل الكيفي إلى جانب الكمي، والإشارة إلى طريقة صوفية مغايرة عن الطريقتين اللتين تم بحثهما ميدانيًا حتى يتضح أكثر لماذا اختار الباحث هاتين الطريقتين.

وتزامن إعداد الكتاب في صورته الراهنة مع تفجر الصراع داخل الطرق الصوفية المصرية حول من يشغل منصب شيخ المشايخ بعد رحيل الشيخ أحمد كامل ياسين، ولفت انتباهي أن الغالبية الكاسحة من المقالات والتغطيات الصحفية التي تصدت لهذه المشكلة أظهرت نقصًا كبيرًا في المعلومات حول القوانين التي تحكم الطرق الصوفية، فوجدت من المفيد أن أضيف ملاحق أخرى عن قانون الطرق الصوفية الذي يحمل رقم 118 لسنة 1976، إلى

جانب قانون "**الطريقة الحامدية الشاذلية**" كحالة لطريقة اهتمت بوضع إطار قانوني لممارساتها وتصوراتها، والعديد من القوانين واللوائح التي كانت تنظم الطرق الصوفية منذ عهد محمد علي باشا.

وخلال مراجعة الأدبيات السابقة وجدت أن هناك ندرة، بل شبه غياب، للدراسات التي تتناول الصوفية من الناحية السياسية، لكنني أردت أن أستيقن من هذه المسألة تماما، فكان عليّ أن أعد بيبليوجرافيا شاملة عن الكتب والأطروحات العلمية، العربية والإنجليزية، التي تصدّت لدراسة التصوف والصوفية والمتصوفة، وتوزعت على حقول معرفية شتى، مثل علم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم النفس والتربية والفلسفة والآداب والفنون والتاريخ.

عند هذا الحد استوى الكتاب على سوقه، وصار بوسعه أن يقدم علاقة التربية السياسية للمتصوفة المصريين في صورة أفضل مما ظهرت عليه من قبل، بعد ترميم الشروخ وسد الذرائع، بقدر المستطاع.

الإطار المنهجي للدراسة

يجمع العديد من المفكرين على أن الحياة العقلية للشرقيين عامة والمصريين خاصة أوثق اتصالاً بحياتهم الدينية منها بالتفكير الفلسفي الخالص. فالأخير امتزج بالتفكير الديني في شتى العصور الإنسانية حتى يمكن القول أن كل محاولة تهدف إلى الفصل بينهما تنتهي لا محالة إلى العجز عن فهم كليهما، والدين الإسلامي وإن كان واحدًا في "**نصه**" إلا أن الاجتهادات والتأويلات حوله تعددت وتشعبت، وإذا ما ترجم هذا الفهم المتعدد في سلوك بشري أضحى لدينا نسيج عريض به ألوان متقاربة كبرازخ رمادية بين طرفين متناقضين الأول "**ثوري خروجي**" والآخر "**صوفي انكفائي**". والدين حتى في جانبه التعبدي البحت يشكل في الإنسان مجموعة من القيم التي يتشربها عقله ونفسه، وتصبح جزءًا من ذاته وتصيغ إدراكه وتصوراته عن الواقع الاجتماعي بشتى مكوناته، وعلى هذا الأساس يصبح الباب مفتوحا على مصراعيه بين ما هو ديني وما هو سياسي.

وقد أثبتت الدراسات السلوكية أن أساليب التنشئة الدينية في الأسرة مبكرًا تؤثر على نظرة الشخص للسلطة السياسية فيما بعد، ومن هنا قد نفهم سر التوصيفات التي أطلقها العلماء والمفكرون على الإنسان من أنه "**حيوان سياسي**" كما قال أرسطو، و"**حيوان متدين**" كما قال هيجل، و"**حيوان ناطق**" أو "**مفكر**" كما هو متداول حتى على ألسنة العوام.

والتوصيف الأول ينبئ بأن الإنسان له توجهاته، والثاني يركز على قيمه، والثالث يطرح معرفته، والكل يمثل قضية الثقافة السياسية ذات الأبعاد الثلاثة المعرفي الفكري والانفعالي النفسي والقيمي. وعلى هذا الأساس فالدين ركن جوهري في الثقافة السياسية للإنسان،

والتصوف، كاتجاه ديني، يفرز نموذجًا معرفيًا وقيميًا واتجاهات معينة لها انعكاسات في حقل السياسة وخاصة إذا كان تصوفًا حركيًا له تنظيماته وقوانينه وعلاقاته المختلفة، مثلما هي الحال في الصوفية المصرية التي أخذت شكل "الطرق المنظمة"، وتعدت حدود الراهب المنعزل ورفضت الشطحات المتطرفة لبعض المتصوفين الأوائل، وشكلت جزءًا لا يستهان به من تراث هذا الوطن الثقافي والاجتماعي والسياسي.

مشكلة الدراسة وافتراضاتها

تتمثل الإشكالية الرئيسية لهذه الدراسة في تحليل الدور الذي تلعبه الطرق الصوفية في تشكيل الثقافة السياسية المصرية، وذلك بتناول أساليب التنشئة السياسية لديها باعتبارها أداة نقل وخلق وتغيير الثقافة السياسية، وكونها ضرورة لكل عضو في المجتمع كي يستطيع أن يتكيف مع البيئة السياسية التي تحيط به. وهذا يتطلب فحص "**القيم**" و"**المعارف**" التي تغرسها الطرق الصوفية في نفوس وعقول أتباعها لمعرفة ما إذا كانت تدعو إلى الانخراط والمشاركة أم السلبية والانسحاب؟ وهل تقود إلى التغيير أم ترتكن إلى تكريس الوضع القائم؟ وما نوع الحكم الذي تفضي إليه "**ديمقراطي**" أم "**ديكتاتوري**" ؟ وما مدى ترسيبها لقيم عامة لها بعد سياسي مثل "**العدالة**" و"**الحرية**" و"**المساواة**" و"**التسامح**" أو مفاهيم سياسية مثل "**الوطنية**" و"**الهوية**" و"**الانتماء**" و"**الشرعية**" .. إلخ، وما هو تصور الصوفية عن "**الصديق**" و"**العدو**" داخليًا وخارجيًا؟ وما هي علاقة الطرق الصوفية المباشرة وغير المباشرة بالنظام السياسي القائم؟ وذلك على أساس أن كل نظام سياسي يحتاج إلى ثقافة سياسية معينة تغذيه وتحافظ عليه وتضمن استقراره، فالحكم الفردي تلائمه ثقافة سياسية تتمحور عناصرها حول الخوف من السلطة وطاعتها مع ضعف الميل للمشاركة السياسية وفتور الإيمان بكرامة وذاتية الإنسان وعدم السماح بمعارضته، وفي المقابل فإن الحكم الديمقراطي يتطلب ثقافة ديمقراطية تؤكد على حرية الفرد وذاتيته وكرامته وصيانة حقوقه حتى لا يمكن لسلطة الحاكم أن تنال منها، فضلاً عن الشعور بالثقة والاقتدار السياسي لدى الأفراد. كما تحاول الدراسة أن تجيب على تساؤلات حول ثقافة الديمقراطية لدى التيارات الدينية، التقليدية والحديثة والدعوية والمسيسة، وحول مدى إسهام الطرق الصوفية في عملية التحديث.

وفي إطار سعي المثقفين لبناء مشروع نهضوي لحل المشكلات الراهنة التي تواجه المجتمع المصري يصبح السؤال مبررًا حول إمكانية مساهمة التصوف في ذلك، فهل يمكن تحويل أيديولوجيا الصراع الداخلي "**التصوف**" إلى أيديولوجيا للمقاومة الخارجية ؟ وهل يمكن الانتقال من الفرد على المجتمع ومن النفس إلى الأنفس؟ وإذا كان التصوف طريقًا يمر بثلاثة مراحل "**أخلاقية**" و"**نفسية**" و"**ميتافيزيقية**" فهل يمكن إعادة بناء كل مرحلة لتنمية ثقافة سياسية أكثر فاعلية ؟ أم من المجدي استبعاد "**الطرح الصوفي**" تمامًا ؟، وما مدى صدق وواقعية "**الرؤى**" التي ترى في الصوفية معادلاً دينيًا للديمقراطية السياسية بما تحض عليه من تسامح وتحرر وانفتاح ؟ وما هو الدور الذي قامت به الصوفية كإحدى مؤسسات المجتمع المدني في مصر ؟ وهل يساعد هذا على خلق ثقافة سياسية مستقلة عن السلطة أم لا ؟

وإذا كان الاستبداد المصري قد فسر من عدة زوايا أولها دور إيكولوجيا نهر النيل والتي تناولها الدكتور جمال حمدان في شخصية مصر، وثانيها نمط الإنتاج الآسيوي والذي تعرض له صادق سعد، وثالثها الفرعونية السياسية والتي تناولتها العديد من الدراسات والأبحاث السياسية، فهل يمكن إضافة الصوفية كعامل رابع أم أن هذا يجافي الحقيقية؟

وفي إطار هذه التساؤلات، يمكن صياغة افتراضات الدراسة على النحو التالي:

1 – إن الهيكل التنظيمي وكذلك الإطار القانوني للطرق الصوفية يغذيان الميل إلى الاستبداد حيث تتضاءل فيهما القيم السياسية المساعدة على وجود الديمقراطية.

2 – يبدو الشيخ زعيمًا كاريزميا بين مريديه يعتمد على أيديولوجية ذات طابع ديني وكذلك على قدراته الشخصية في الإقناع والتبرير والتجنيد، وهذا الوضع ينتج قيمًا سياسية تساعد على وجود التسلط والاستبداد.

3 – تتسم الصوفية في فكرها وتاريخها بالتناقيمية حيث يمكن لهذا الفكر إنتاج قيم سياسية إيجابية وسلبية في آن، وتأتي الممارسة لتظهر أي الطريقين أتبع.

4 – يتحدد توجه النظام السياسي حيال الطرق الصوفية بالمنافع التي يتلقاها منها، كما يتحدد موقف الطرق الصوفية من النظام السياسي طبقًا للمنافع التي يغدقها عليها.

5 – هناك تشابه في التنشئة السياسية –معرفة وقيمًا– بين مختلف الطرق الصوفية، رغم تفاوتها في ظروف النشأة والقيادة والحجم والقوة.

6 – يحتاج إدماج أصحاب الرؤية الإسلامية، سواء كانت مسيسة أو دعوية، إلى ما هو أكبر من مجرد الحديث عن تطليق السياسة، أو الاعتدال والتسامح.

7 – يمكن للطرق الصوفية أن تساهم في عملية التحديث رغم أنها كيانات اجتماعية تقليدية.

8 – تعد تجربة الصوفية المصرية مغايرة لنظيراتها في العالم الإسلامي، سواء من حيث النزعة النضالية أو الإسهام في تنمية المجتمعات ونهضتها.

أهمية الدراسة

تنبع أهمية دراسة التنشئة السياسية للطرق الصوفية في مصر من عدة اعتبارات يمكن ذكرها على النحو التالي:

الأول: كثرة عدد المنخرطين فيها وانتشارهم في كل ربوع المجتمع حيث يرى البعض أن عددهم يربو على الستة ملايين فرد وهم خليط متنوع من حيث خلفياتهم الاجتماعية والثقافية والمهنية والتعليمية.

الثاني: عمق انغراس الصوفية في تربة الثقافة المصرية وكونها مثلت مرحلة تربوية مهمة في حياة بعض رموز التيارات الإسلامية الحركية فالشيخ "حسن البنا" مؤسس الإخوان المسلمين انخرط في الطريقة الحصافية وعمل سكرتيرا للجمعية الخيرية الحصافية بالمحمودية، كما أن الشيخ محمود خطاب السبكي مؤسس الجمعية الشرعية للعاملين بالكتاب والسنة المحمدية بدأ صوفيًا أيضًا وكذلك الإمام محمد عبده الذي كان في بداية حياته من مريدي الطريقة الخليلية، كما يقول الخليليون.

الثالث: وجود اعتقاد سائد في أن الصوفية تضع حدًا فاصلاً بين الدين والسياسة عبر أسسها الأربعة القائمة على "**الزهد**" و"**المحبة**" و"**المعرفة**" و"**الولاية**" وهذا يبرر ضرورة بحث صدق وواقعية هذا الافتراض في الممارسة الحياتية لأتباع الطرق الصوفية من جهة والمعطيات الأولى للفكر الصوفي من جهة ثانية.

الرابع: في هذه الآونة التي يتزايد فيها الإقبال على دراسة المجتمع المدني والمراهنة على تقويته في مواجهة تسلط الدولة تصبح دراسة الطرق الصوفية باعتبارها إحدى مؤسسات هذا المجتمع المدني، في عرف البعض، ذات أهمية ملموسة خاصة أن الطرق الصوفية أسبق تاريخيًا من الجمعيات الأهلية في مصر، والتي تعود إلي القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، بينما تعود الجمعيات التطوعية إلى القرن التاسع عشر، وفي الإطار ذاته تسمح دراسة الطرق الصوفية بتجلية الصورة حول سعي الدولة إلى تأميم مؤسسات المجتمع المدني نظرًا لتدخلها بشكل مباشر في شئون الطرق الصوفية وتطويعها لخدمة شرعية النظام.

الخامس: النظر إلي الطرق الصوفية بوصفها "**جماعة**" تقوم بالتلقين غير المباشر للسياسة حيث تؤدي وظيفة الجماعات السياسية المرجعية الأخرى، فالطرق الصوفية حتى لو لم تكن جماعات لها مطالب سياسية واضحة، فإن المواطنين الذين هم أعضاء في تنظيمات غير سياسية غالبًا ما يشعرون بقدراتهم الذاتية أكثر من الذين لا ينتمون إلى أية تنظيمات نظرا لأن الروابط التطوعية تقوم بأداء وظائف سياسية ضمنية وكامنة بغض النظر عن كون هذه الروابط سياسية أو غير سياسية، فمثل هذه التنظيمات لديها كفاءة للقيام بدور سياسي أكبر مما يتأتّى للأفراد الواقعين خارج التنظيمات، وهذا ما تؤكده أدبيات التنشئة السياسية.

السادس: تعزز الرغبة في فحص الثقافة السياسية للإنسان المصري كعامل هام صنع ماضيه ويصنع حاضره ويشكل مستقبله، وذلك لأن السعي للنهوض بمستواه الحضاري يجب أن ينبع من الدراسة العميقة لثقافته (قيمه وأفكاره وتوجهاته) ونظرًا لتجذر الصوفية في عقليته ونفسيته بشكل كبير فإن دراستها تصبح مهمة بقدر جدية وصدق الرغبة في بناء مشروع فكري لنهضة مصر.

السابع: يتطلب التحديث السياسي الذي بات مطلبا ملحا للشعوب العربية عامة إعطاء الإصلاح الديني، وكذلك تعزيز ثقافة الديمقراطية لدى المؤسسات الدينية المسيسة والدعوية على حد سواء، ما تستحقانه من وزن وأهمية. ففي مجتمعات يتدخل الدين في المفاصل السياسية والاجتماعية كافة، يصبح من الضروري أن يتم إصلاح الرؤى الدينية جنبًا إلى جنب مع الإصلاح السياسي.

الثامن: ندرة الدراسات التي تناولت الصوفية من منظور سياسي عامة ومن منظور علم الاجتماع السياسي خاصة، فهي لا تعدو أن تكون أدبيات متناثرة تتناول الماضي أكثر من تناولها للحاضر وتبدو كإرهاصات دراسية أكثر منها دراسات متعمقة ومتخصصة. وتؤكد البيليوجرافيا التي جمعها الباحث حول مختلف الدراسات التي أجريت حول التصوف والطرق الصوفية مدى مصداقية هذه المسألة.

منهج الدراسة وأدواتها

تعتمد هذه الدراسة على الوصف والتحليل الكمي والكيفي في آن واحد، وتستخدم عدة مناهج علمية حتى يتسنى لها الإلمام بجوانب الإشكاليات موضع البحث كافة، وتناول شقي الدراسة النظري والتجريبي فهي تستخدم "**المنهج التاريخي**" الذي يهتم بسرد الأحداث والمواقف التاريخية وتحليلها، إذ إن الظاهرة السياسية شأنها شأن الظواهر الاجتماعية هي محصلة لمجموعة عناصر متعددة تفاعلت مع مرور الزمن لتعطيها صورتها التي تظهر بها في الوقت الراهن. وهذا الأمر ينطبق بشكل تام على الطرق الصوفية، فهي عريقة في التربة المصرية تمتد إلى ذي النون المصري (ت 245 هـ) بل وتسبقه في عصور ما قبل الإسلام، ورغم هذا الزمن الطويل، فهي لا تزال تحيا بين ظهرانينا بعد أن تفاعلت مع معطيات الحياة في شتى مراحل تاريخ مصر.

واستخدام المنهج التاريخي يتيح للباحث التعرف على ظروف نشأة الطرق الصوفية في مصر وتطور علاقاتها بالسلطة السياسية، وذلك بما يوفره من قدرة على تفسير الواقع وتحليل التفاعلات والتطورات التي حدثت للصوفية وضبط النتائج التي يظهرها التحليل.

كما تستخدم الدراسة المنهج المقارن لتوازن بين مواقف الطرق الصوفية من السلطة السياسية قديمًا وحديثًا، وموقف القوى الإسلامية الأخرى منها، كما تستخدم المقارنة في معرفة مدى وجود تباين في أساليب وطبيعة التنشئة السياسية داخل الطرق الصوفية، من خلال اختيار طريقتين صوفيتين كدراسة حالة ومن هذا المنطلق فإن البحث يعتمد على منهج دراسة الحالة كذلك. وتستخدم المقارنة كذلك في المضاهاة بين أفكار وممارسات الطرق الصوفية في مصر، ونظيرتها في مناطق عدة من العالم الإسلامي.

أما عن الأدوات البحثية في هذه الدراسة فقد استخدم الباحث عدة أدوات مثل الملاحظة بالمشاركة والمقابلة المتعمقة والاختبار والاستبيان الذي طبقه على عينة حصصية (Quota Sample) وجد الباحث أنها الأنسب في دراسة المجتمع الصوفي.

الدراسات السابقة ... عرض نقدي

تنقسم الدراسات السابقة في هذا الحقل المعرفي إلى قسمين:

الأول: الدراسات التي تناولت الثقافة والتنشئة السياسية لبعض وحدات المجتمع المصري.

الثاني: الدراسات التي تناولت الطرق الصوفية فكرًا وتاريخًا وتنظيمًا.

وبالنسبة للقسم الأول نجد أن هناك عدة دراسات مهمة في هذا الشأن مثل:

1 – دراسة لويس كامل مليكة عن **"الإيجابية واللامبالاة"** والتي استهدفت التعرف على اتجاهات أهل الريف في سبع قرى بمحافظة المنوفية نحو العمل الجماعي، وبينت مدى التغيير الذي طال هذه الاتجاهات خلال خمس سنوات وذلك من خلال استمارة استبيان طبقت على عينة مكونة من 339 فردًا عام 1958، وعلى 252 فردًا منهم عام 1963، وأثبتت الدراسات أن النسبة الكبرى من أفراد البحث يشعرون بالعجز عن الإسهام في حل المشكلات العامة التي تواجه المجتمع المحلي، وينظرون إلى الحكومة على أنها المسئولة عن هذه المشكلات والأقدر على حلها في الوقت نفسه.

2 – دراسة الدكتور كمال المنوفي عن **"الثقافة السياسية للفلاحين المصريين"** والتي سعت إلى الوقوف على التغيير الذي طرأ على الثقافة السياسية للفلاحين المصريين خلال سنوات ما بعد ثورة يوليو 1952، وقد اختار الباحث عينة من مائة وخمسين فردًا تنتمي إلى جيلين الأول ما قبل الثورة والثاني جيل ما بعدها، وانطلق من ستة أبعاد للثقافة السياسية كل منها عبارة عن ثنائية تحتوى قيمتين متعارضتين **(الحرية والإكراه)**، **(التدرج، والمساواة)**، **(الشك والثقة)**، **(الخنوع والمقاومة)**، **(الدينية والعلمانية)**، **(الولاء القومي والولاء المحلي)** وخلص الباحث إلى أن الثقافة السياسية للفلاحين خصوصًا

المسنين منهم لا تزال تقليدية في أغلب عناصرها، فيما تحتوي ثقافة الشباب على قدر ملموس من العناصر الثقافية الجديدة، وقد أرجع الباحث ذلك إلى تغير الإطار الاجتماعي في القرية المصرية بعد الثورة عنه قبلها.

3 – دراسة ماجدة أحمد شفيق غنيمة عن **"أثر الأمية على الثقافة السياسية للمرأة المصرية"**، وهي دراسة ميدانية أثبتت فيها الباحثة أن المرأة الحضرية في مصر لا تملك وعيًا سياسيًا كبيرًا سواء من ناحية المعلومات والمعارف السياسية أو الإحساس بتأثير الحكومة على حياتها، ومع هذا فهي تتمتع بقدرة مرتفعة على تكوين آراء وتصورات سياسية إلا أن مشاركتها السياسية منخفضة. وقد أكدت الدراسة أيضًا أن الوعي السياسي للمرأة الأمية أقل منه مقارنة بالمرأة المتعلمة، كما أن الأولى أقل إيمانًا بالقيم الدافعة للتنمية كالمساواة والعقلانية والمواطنة المسئولة.

4 – دراسة إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، عن **"القيم السياسية المتضمنة في كتب الأطفال"** والتي أثبت فيها أن أهم قيمة سياسية مطلوبة ومرغوبة في الوقت الراهن هي الحرية وأن الانتماء والولاء لمصر "لا يزال هو القيمة العليا والأساسية"، كما أظهرت الدراسة التي طبقت على كتب الأطفال الصادرة عن الهيئة العامة للاستعلامات من 1983 حتى 1986، أن هذه الهيئة تلعب دورًا مهمًا في بث مجموعة من القيم السياسية المرغوبة والسائدة لدى النظام السياسي في نفوس الأطفال من خلال الكتاب كإحدى أدوات التنشئة السياسية.

5 – دراسة إيمان نور الدين الشامي، عن **"دور المدرسة في التنشئة السياسية"** وهي دراسة مقارنة بين المدارس الحكومية والمدارس الخاصة في مرحلة التعليم الأساسي، وقد تناولت الباحثة العوامل التي أثرت على المجتمع المصري وعلاقتها بالنظام التعليمي وأهمها طبيعة النظام السياسي وعقيدته السياسية والممارسة التي يقوم بها في شتى المجالات وذلك من خلال مرحلتين الأولى من 1952 حتى 1970، والثانية من 1971 حتى 1981، وقد أظهرت الدراسة كيف عكست المناهج والمقررات التغيرات التي طرأت على المجتمع المصري سواء من حيث المعارف أو من زاوية القيم أو الاتجاهات.

6 – هناك دراسات أخرى مثل الدراسة الرائدة والمبكرة للدكتور حامد عمار عن قريته "**سلوا**" بمحافظة أسوان، ودراسة عاطف غيث عن قرية "**القيطون**" بمحافظة الدقهلية، والأولى دراسة في الأنثروبولوجيا الثقافية لأهل الريف، والثانية دراسة في علم الاجتماع القروي، وهناك دراسات أكثر شمولاً مثل الدراسة التي أعدها المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية وشارك فيها عدد من الباحثين المتخصصين وكتب تقريرها الدكتور أحمد زايد، حول "**الشخصية القومية المصرية**"، وتناولت هذه الدراسة في جزء كبير منها الثقافة السياسية للإنسان المصري بجوانبها الثلاثة "**المعرفة السياسية والاتجاهات السياسية والقيم السياسية**" وذلك في دراسة ميدانية حاولت عبر الاستبيان الكشف عن مدى إلمام المصري بالمعلومات السياسية ومدى استيعابه لأمور الحياة السياسية واتجاهاته نحو قضاياها المعاصرة ومشاركته فيها.

وساهم قسم الاجتماع بكلية الآداب جامعة حلوان، مساهمة جادة في دراسة الثقافة المصرية عامة عبر موسوعة تم إعدادها من خلال المسح الميداني لرصد العادات والتقاليد والطقوس المصرية المختلفة، وأشارت هذه الدراسات في جزء منها إلى الثقافة السياسية والدينية للإنسان المصري.

وتأتي أعمال المؤتمر السنوي السابع للعلوم السياسية وهو تقليد سنوي يقوم به مركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة لتقدم مساهمة متكاملة نظريا وميدانيا حول الثقافة السياسية المصرية شملت كلا من النخبة والجماهير والمؤسسات الرسمية ومؤسسات المجتمع المدني والحضر والريف والبدو والحكومة وقوى المعارضة والطبقات الاجتماعية والمهمشين ودور الإسلام والمسيحية في تشكيل الثقافة السياسية المصرية.

وهذه الدراسات وإن كانت لم تتناول في عمومها الثقافة السياسية للمتصوفين التي هي موضوع هذه الدراسة إلا أنها تقدم للباحث إطارًا معرفيًا ومنهاجيًا غاية في الأهمية يمكن من خلاله دراسة ثقافة المتصوفين السياسية، كما أن هذه الدراسات في تناولها العام لثقافة الإنسان المصري السياسية تبين جزءًا غير مباشر من أثر التصوف على هذه الثقافة باعتبار الصوفية قد تجذرت في عقول وقلوب وضمائر المصريين، وأصبحت أحد المقومات الرئيسة لثقافتهم العامة، وثقافتهم السياسية على وجه الخصوص.

أما بالنسبة للقسم الثاني من الدراسات وهو المتعلق بالصوفية فيمكن تقسيمه إلى جزئين رئيسيين:

1 – **الأدبيات الصوفية الأولى**: وهي تمثل التراث الصوفي الذي خطه الرعيل الأول من المتصوفة ومن حذا حذوهم عبر القرون المتتالية، وهو تراث غزير يحوي كتبا عديدة شكلت القواعد الأولية للتصوف الإسلامي. وتقف وراء هذه الكتابات كتيبة كاملة من رجال التصوف أمثال محيي الدين بن عربي، أبي الحسين بن منصور الحلاج، أبي حامد الغزالي، السلمي، القشيري، أبي طالب المكي، الحارث المحاسبي، النبهاني، المناوي، الأصفهاني، السراج الطوسي، عبد الوهاب الشعراني، أبي بكر الكلاباذي، الشبلي، والتادلي، ثم الكتابات المنسوبة إلى **"الأولياء"** المعروفين، مثل أحمد البدوي، إبراهيم الدسوقي، عبد القادر الجيلاني، أحمد الرفاعي، وابن عطاء الله السكندري، وشعراء المتصوفة كابن الفارض، البوصيري، جلال الدين الرومي، السهروردي، وعمر الخيام ... الخ. وهناك كتابات أنتجها الذين ناقشوا التصوف وعارضوا بعض اتجاهاته مثل بن تيمية، بن القيم، وابن الجوزي ...الخ. وسوف يتم الإشارة إلى بعض هذه الكتابات في ثنايا الدراسة، سواء بالاقتباس المباشر، أو الاستفادة غير المباشرة من المعاني والمضامين التي تحتوي عليها هذه الكتابات الفياضة.

2 – **الأدبيات الحديثة**: وهي كتابات المعاصرين حول التصوف سواء من المتصوفة أو الدارسين له.

وهذه الكتابات تتوزع على عدة حقول معرفية تاريخية وفلسفية ودينية واجتماعية ونفسية وأنثروبولوجية وأدبية وفنية. ومثال للدراسات التاريخية كتاب الدكتور توفيق الطويل، عن "التصوف في مصر إبان العصر العثماني" وكتاب الدكتور عامر النجار، عن "الطرق الصوفية في مصر: نشأتها ونظمها وروادها" ودراسة محمد عبد اللطيف، عن "السيد البدوي ودولة الدراويش في مصر" والدكتور أحمد صبحي منصور، له دراسة في هذا المضمار عن "السيد البدوي: دراسة نقدية" وكتاب أحمد أبو كف، عن "آل بيت النبي في مصر" ودراسة الباحث الفرنسي جان بيير لويزار، عن "الصوفية المصرية المعاصرة" ودراسة الدكتور أبو الوفا التفتازاني عن "الطرق الصوفية في مصر".

وهناك دراسات فلسفية عدة حول التصوف، يمكن أن نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر كتاب الدكتور محمد كمال جعفر "التصوف طريقًا وتجربة ومذهبًا"، وكتاب الدكتور كامل الشيبي، عن "الصلة بين التصوف والتشيع" وكتاب الدكتور عمر فروخ "التصوف في الإسلام"، وكتاب الدكتور أبو العلا عفيفي "التصوف: الثورة الروحية في الإسلام" وكتاب الدكتور أبو الوفا التفتازاني "مدخل إلى التصوف الإسلامي"، وهناك كتاب السيد محمود أبو الفيض المنوفي "المدخل إلى التصوف الإسلامي"، وكتاب الدكتور مصطفى غلوش "التصوف الإسلامي بين الإشراق والفلسفة" ... إلخ.

وتوجد دراسات تجمع بين التاريخ والفلسفة مثل كتاب الدكتور محمد كمال جعفر "التراث الصوفي"، ودراسة صلاح عزام، عن "أقطاب التصوف الثلاثة" وكتاب طه عبد الباقي سرور "أعلام التصوف" وكتاب رينولد نيكلسون "في التصوف الإسلامي وتاريخه"، وكتاب الدكتور جميل أبو العلا "التصوف الإسلامي نشأته وتطوره"، وكتاب محمد الصادق عرجون "التصوف في الإسلام: منابعه وأطواره"، وكتاب عبد الحكيم عبد الغني قاسم "المذاهب الصوفية ومدارسها" ... إلخ.

كما توجد دراسات فقهية دينية حول التصوف، باعتباره طريقا في فهم الإسلام والعمل بمبادئه، مثل كتاب الدكتور محمد السيد الجليند "من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة"، وكتاب الدكتور مصطفى حلمي "التصوف والاتجاه السلفي"، وكتاب الدكتور عبد الدايم أبو العطا "التصوف الإسلامي بين الفلسفة والدين" ودراسة محمد الشافي، عن "مكانة التصوف والصوفية في الإسلام"، وكتاب عبد الكريم الخطيب "التصوف والمتصوفة في مواجهة الإسلام" ... إلخ.

وتوزع التصوف على الحقول المعرفية امتد إلى الأدب، فوجدنا دراسات أدبية حوله، مثل دراسات الدكتور على صافي حسنين، عن "الأدب الصوفي في مصر في القرن السابع الهجري"، وكتاب الدكتور زكي مبارك "التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق"، وكتاب محمد إبراهيم الجيوشي "بين التصوف والأدب"، وهناك الأعمال الأدبية التي دارت حول التصوف مثل رواية عبد الحكيم قاسم "أيام الإنسان السبعة"، فضلاً عن ذلك، فقد وجدت أصداء التصوف في أعمال يحيى حقي ويوسف، إدريس ونجيب محفوظ وجمال الغيطاني وأشعار محمد أبو دومة ومحمد الفيتوري وأحمد الشهاوي وغيرهم.

ودخلت مدرسة علم النفس على التصوف، فوجدنا الكتابات الرائدة للدكتور علي زيعور "الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم" "القطاع اللاواعي في الذات العربية"، و"عقلية الصوفية ونفسانية التصوف"، وكتاب الدكتور عامر النجار "التصوف النفسي" ... إلخ.

أما الدراسات الاجتماعية والأنثربولوجية فنذكر منها على سبيل المثال الدراسة المهمة للدكتور فاروق أحمد مصطفى عن "البناء الاجتماعي للطريقة الحامدية الشاذلية في مصر دراسة في الأنثروبولوجية الاجتماعية" وكتابه عن "المولد: دراسة للعادات والتقاليد الشعبية في مصر" ودراسة مايكل جلنسينان، عن "الطريقة الحامدية الشاذلية" وهناك الدراسة القيمة للدكتور حسن الخولي، عن الريف والمدينة في دول العالم الثالث، والتي خصص نصفها للطرق الصوفية، وهناك الدراسات الرائدة للدكتور سيد عويس، وهو إن كان قد تناول الطقوس والظواهر الصوفية في إطار شرحه للتقاليد والعادات المصرية فإنه قدم إسهامًا جليًا في تحليل الجوانب الاجتماعية للتصوف وخاصة في كتابه "رسائل إلى الإمام الشافعي: دراسة سوسيولوجية"، وهناك الدراسات الفنية مثل كتاب سليمان جميل، عن "الإنشاد في الحضرة الصوفية وفقًا للطريقة الحامدية الشاذلية" وبالطبع فقد أدلى مشايخ ومتصوفة هذا العصر بدلوهم في هذا السيل العرم من الكتابات حول الصوفية، وعلى رأسهم الإمام الشيخ عبد الحليم محمود، والذي أثرى المكتبة العربية بالعديد من المؤلفات التي تتعرض للتصوف ورجاله، وتوسعه شرحا وتحليلا.

وهناك كتاب" ولاةٌ وأولياءْ": السُلطة والمُتصوفة في إسلام العصر الوسيط" لمحمد حلمي عبد الوهاب، الذي يركز على الأطر المرجعية للسلطة عند المتصوفة، لاسيما سلطة الولاية والعصمة والكرامة والشفاعة، والتجليات اللغوية والمعرفية والأخلاقية للسلطة في التصوف، وسلطة الخطاب الصوفي، ثم علاقة السلطتين السياسية والدينية، وموقف الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة من المتصوفة.

وهذا الكتاب، الذي هو في الأصل أطروحة دكتوراه في الفلسفة السياسية، ينطوي على محاولة لإعادة قراءة التجربة السياسية – الصوفية، للتمييز بين صورتها الكائنة وصورتها المكونة والوظيفية، والبحث عن "المختلف"، أي جملة المعطيات الواقعية والحقائق التاريخية التي نشزتْ عن منطوق المؤتلِف والمؤتَلف عليه، وعوملت بشتى أساليب الحجب والتهميش والإقصاء.

والإشكالية الرئيسة التي يتناولها هذا الكتاب تتمثل في؛ الوقوف على مفهوم السلطة عند المتصوفة من جهة، وتحليل علاقة السلطة بالمتصوفة من جهة ثانية، والدور الذي تلعبه السلطة في تحجيم المتصوفة واضطهادهم أو تبني جملة معارفهم وقيمهم من جهة ثالثة، ومعرفة ما إذا كان هذا النسق من "**التفكير/ الانشغال**" السياسي موجود بالفعل داخل سياق التصوف أم لا. ويقتصر الكتاب على بحث نظري لهذه الإشكالية في فترة ازدهار التصوف الكبرى، بداية من القرن الثالث الهجري وحتى نهاية القرن الخامس الهجري، مع مقاربات شتى لوضعية التصوف في العصر الحالي.

وهناك الكتابات التي خرجت من أرباب الطرق مثل الكتب التي خلفها الشيخ سلامة الراضي، شيخ الطريقة الحامدية الشاذلية، وما كتبه مريدو الطريقة الخليلية مؤرخين لطريقتهم ومقدمين أذكارها وتنظيمها. وكل الطرق سارت على هذا الدرب.

والدراسات السابقة تتصف بعدة سمات يمكن إبرازها على النحو التالي:

1 – هي دراسات "نظرية بحتة يتعلق أغلبها بالجانب الفلسفي والأخلاقي للتصوف وتُستثنَى من ذلك دراسة الدكتور فاروق مصطفى التي تناولت الطرق الصوفية في مصر من خلال "دراسة حالة" بشكل إمبريقي موسع، اعتمد فيه الباحث على "الملاحظة بالمشاركة" و"المقابلة الشخصية" وكذلك دراسة الدكتور حسن الخولي التي اعتمدت على المقابلة والملاحظة بالمشاركة، ودراسات سيد عويس التي اعتمد بعضها على الاستبيان والملاحظة.

2 – هي في معظمها دراسات متحيزة مع أو ضد، فهناك المدافعون عن التصوف دفاعًا مستميتًا وهناك الرافضون له رفضًا باتًا، وهذا لم يمنع وجود بعض المعتدلين الذين لم يرفضوا التصوف كلية ولكن رفضوا ما شابه من خرافات ودروشة.

3 – لم تناقش هذه الدراسات الجوانب السياسية للطرق الصوفية بشكل متعمق وتحليلي. فحتى الدراسات التاريخية تناولت علاقات المتصوفة بالسلطة على استحياء وفي عجالة، ومن هنا تصبح أي دراسة لهذا الجانب الغائب مهمة بقدر ما تستطيع أن تكون أكثر عمقًا وأعمق تحليلاً وأقرب للواقع المعيش، خاصة أن مدرسة العلوم

السياسية في مصر لم تهتم بدراسة "الطرق الصوفية" بالشكل الكافي والذي يتواءم مع حجم الدور الكبير الذي تلعبه هذه الطرق كواحدة من مؤسسات المجتمع المدني.

الباب الأول

الإطار النظري للدراسة

الفصل الأول
المفاهيم الأساسية للدراسة

تمهيد

هناك عبارة دالة للمفكر الفرنسي "فولتير" يقول فيها: "إذا أردت أن تتحدث معي فحدد مصطلحاتك". فتحديد المفاهيم (Concepts) والمصطلحات العلمية (Technical Terms)يعد أمرًا ضروريًا في مجال البحث العلمي. وتعبر المفاهيم دائمًا عن الصفات المجردة التي تشترك فيها الأشياء والوقائع والحوادث من دون أن تعني واقعة أو حادثة بعينها أو شيئًا بذاته[1] . والمفهوم هو الوسيلة الرمزية التي يستعين بها الإنسان للتعبير عن مختلف المعاني والأفكار المختلفة بغية الاتصال بغيره من الناس [2]، وهو الأساس الذي لا يقوم المنهج إلا عليه وكذلك المسلمات الكامنة وراء الاقترابات العلمية المختلفة والتي تنتج عن نموذج معرفي معين[3].

وتختلف المفاهيم في درجة تجريدها وتنقسم على هذا الأساس إلى قسمين: مفاهيم بسيطة ومفاهيم مركبة، والنوع الأخير على درجة أعلى من التجريد وهو يحتوي على عدد من المفاهيم البسيطة [4] . وتختلف المفاهيم من فرد إلى آخر، ومن جماعة إلى أخرى طبقًا لاختلاف الخبرة الاجتماعية والظروف البيئية التي تحيط بالإنسان [5].

وهناك خاصيتان رئيسيتان للمفاهيم [6]:

الأولى: خاصية بنائية (Structural Property) وهي تشير للمادة التي يتكون منها المفهوم والتغيرات التي تطرأ عليها.

الثانية: خاصية وظيفية (Functional Property) وتشير إلى الوظيفة التي يؤديها المفهوم.

وفي هذه الدراسة هناك مفهومان أساسيان هما: "التنشئة السياسية" و"التصوف" .. ولذا يجب بداية تحديد معالمهما الجوهرية حتى تتسنى عملية معالجة العلاقة بينهما في الواقع المعيش.

1 – التنشئة السياسية

بصفة عامة، تعد التنشئة عملية تلقين الفرد لقيم ومقاييس ومفاهيم مجتمعه الذي يحيا بين ظهرانيه والتي تحدد سلوكه وتؤهله لأن يلعب مجموعة من الأدوار الاجتماعية[7]، وهي تختلف باختلاف وظائف البيئة المحلية وحجمها وظروفها[8]. والتنشئة مهمة لكل من الفرد والمجتمع، إذ أن الفرد بدون الوسائل التي تساعده على اكتساب الخبرات والتجارب والمعلومات الحياتية الخاصة والعامة من أجل الوصول إلى غاياته وأهدافه العليا لا يمكنه أن يطور نفسه وينمي قدراته المتعددة، وهذا يؤثر بالسلب على المجتمع الذي هو في النهاية مجموعة من الأفراد بينهم علاقات وتفاعلات معقدة ومتشابكة[9].

وهناك بعض الأدبيات تستعمل عدة مفاهيم أخرى على أنها مترادفات تدل على مصطلح التنشئة وتحل محله أحيانًا مثل "التثقف" (Indoctrination) والذي يدل على العمليات التي يتعلم بها الفرد الأنماط السلوكية التي تميز ثقافة مجتمعه عن ثقافة المجتمعات الأخرى، ومثل "الاندماج" ويعني احتواء الشخص لأفكار وممارسات ومعايير وقيم المجتمع الذي يعيش فيه[10]. وهناك الذين يستعملون لفظ "التطبيع" على أنه "التنشئة" [11]. إلا أن هذه المفاهيم لا تعدو أن تكون هامشية أو جانبية ولا ترقى إلي مفهوم التنشئة [12]. حيث إنها تسير في اتجاه واحد وتجعل الفرد متلقيًا فقط، قابلاً لا فاعلاً، بينما التنشئة عملية متبادلة تسير في اتجاهين[13]، فكما أن الجماعة تصيغ الفرد فالأخير يؤثر بدوره فيمن يلقنونه القيم وأساليب السلوك، ولو كان الأمر تطبيعًا لوجدنا الأبناء نسخًا مكررة بشكل دقيق وأمين من الآباء، وهذا ليس صحيحًا [14]، وعلى العكس من ذلك فهناك من يضخمون من دور الفرد بشكل يهمش دور القنوات الاجتماعية في عملية التنشئة، ويتضح هذا جليًا حينما تستخدم ألفاظ مثل يتعلم (Learning) ويلتقط (Take on) ويكيف نفسه مع (Adapts himself) للدلالة على التنشئة [15]، ومن هذا المنطلق سيتبنى الباحث طيلة هذه الدراسة لفظ "التنشئة" وليس غيره باعتباره أدق وأقوى وأشمل مما عداه من مفاهيم ومصطلحات.

والتنشئة بصفة عامة لها ثلاثة "ميكانزمات" **أولها**: التنشئة عن طريق التعلم بواسطة الثواب والعقاب من منطلق أننا نتعلم أي شيء يؤدي بشكل مباشر إلى خفض التوتر أو الألم وإلى حدوث الإشباع، **وثانيهما**: التنشئة عن طريق التوحد، فنحن نقوم بأنماط من السلوك والقيم على أساس رؤيتنا لها في الآخرين وتقليدنا لهم أو العمل على شاكلتهم وقد استعملت عدة مصطلحات للتعبير عن هذا النمط مثل التوحيد (Identification) والتداخل (Internalization) والدمج (Interjection) والتكوين (Building) والاقتداء (Modeling)، **وثالثهما**: التنشئة كارتشاح سلبي في مقابل الهضم الإيجابي، فهي قد تكون عملية امتصاص آلي لا تتضمن حكما أو قليلا من الانتقاء، وفي المقابل قد تكون عملية قائمة على أساس التقييم والاختيار الذي يقود إلى أخذ السمين الصالح وترك الغث الطالح[16].

وإذا كانت كلمة تنشئة قد استعملت في الأدب الإنجليزي عام 1928، لتعبر عن تهيئة الفرد ليتكيف ويتفاعل مع المجتمع [17]، فإن مصطلح "التنشئة السياسية Political Socialization" ظهر أول مرة عام 1959 على يد هربرت هايمان (Herbert Hyman) في كتابه الذي يحمل العنوان نفسه قاصدًا به عملية تلقين الفرد الأنماط السياسية والاجتماعية عن طريق مختلف مؤسسات المجتمع كي يتعايش مع من يحيطون به[18]. وهذا التاريخ وذلك الكتاب هما بداية تأصيل ذلك المفهوم المركب، أما التنويه إلى دلالته ووظائفه وطرقه فقديم، إذ يعود إلى حديث أفلاطون عن تربية المواطن، وتقسيم أرسطو للدساتير، وفلسفة جان بودان عن علاقة نمط تربية الأطفال بتشكيل رؤيتهم للسلطة [19]. كما يتجلى في حديث الفارابي عن "الاجتماعات الإنسانية"، وتناول بن مسكويه وأبو حامد الغزالي لمراحل تربية الإنسان وتحليل بن خلدون لأساليب التعلم ومفهوم العصبية [20].

ومفهوم التنشئة السياسية ليس له تعريف محدد، بل تكاد تتعدد تعريفاته بقدر عدد من تناولوا دراسته[21]، فهي في رؤية (Roberta Sigel) جزء من التنشئة الاجتماعية تنصرف إلى الأسلوب الذي ينقل به المجتمع المعرفة والقيم والاتجاهات السياسية من جيل إلى آخر[22]. أما (Gabril Almond) فيرى إنها اكتساب (Acquire) الفرد للاتجاهات والقيم السياسية المتعددة أثناء انخراطه في أداء أدواره الاجتماعية[23]، ويعرفها ريتشارد داوسن؛ على أنها عملية تطورية ينضج المواطن من خلالها سياسيا بعد أن يكتسب معلومات ومشاعر ومعتقدات متنوعة تؤهله لفهم وتقييم البيئة السياسية التي تحيط به، ويشير إلى أنه قد تم اقتباس هذا المفهوم في الدراسات السياسية من العلوم السلوكية الأخرى كعلم دراسة الإنسان "الأنثروبولوجيا"

وعلم النفس الاجتماعي وعلم الاجتماع[24]. ويؤكد (Kenneth. P. Langton) أن التنشئة السياسية عملية تحافظ على المعايير والقواعد والمؤسسات السياسية التقليدية، وفي ذات الوقت فهي وسيلة للتعبير السياسي والاجتماعي، وباعتبارها عملية ذات بعد اجتماعي نفسي فلذا نجد أنها عملية تفاعلية مكتسبة بين أفراد المجتمع تقوم بعض المؤسسات بنقلها وتحدد في النهاية أنماط السلوك السياسي للإنسان [25]. أما (Talcot Parsons) فيرى أنها عملية تعتمد على المحاكاة والتوحد مع الأنماط العقلية والعاطفية والأخلاقية للإنسان وتمده بعناصر ثقافية جديدة[26].

ويذكر داوسن؛ أن هناك نظريتين رئيستين في تفسير "التنشئة السياسية" الأولى هي نظرية النظم، والتي لاقت اهتمامًا كبيرًا من قِبل ديفيد إيستون وجاك دنيس، وقد نظرت إلى التنشئة السياسية على أنها عملية تؤدي إلى استقرار أو عدم استقرار النظام السياسي طبقا لنوعها، والثانية تتمثل في نظرية السيطرة (Hegemony) أو الهيمنة (Domination) والتي تحاول أن توضح الطريقة التي يتم بها نقل أيديولوجية سياسية من الجماعة المسيطرة (طبقة أو نخبة) إلى الجماعات الخاضعة في المجتمع عن طريق التحكم في الرموز (Symbols) والدعاية (Propaganda) والرقابة (Censorship) من أجل تدعيم حكمها وتوطيد استمرارها. وانطلاقا من هذه النظرية فإن عملية التنشئة السياسية تنحصر أساسا في تحديد الكيفية التي يمكن بواسطتها نقل القيم السياسية من الجماعات المسيطرة إلى الخاضعة [27]. وهناك نمطان للتنشئة السياسية:

الأول: هو النمط المباشر ويأخذ أربعة أساليب هي التقليد والمحاكاة (Imitation) وقد يتم بوعي أو من دون وعي لاقتباس القيم السلوكية من الآخرين، ثم التنشئة التوقعية (Anticipatory Socialization) حيث يبدأ الفرد في تقصي الدور الذي يتوقعه لنفسه في المستقبل ويؤدي وكأنه غارق فيه حتى الثمالة، وكذلك التعليم السياسي (Political Education) الذي تقوم به الجماعة أو المؤسسة التي ينتمي إليها الفرد، وأخيرا هناك الخبرات والتجارب السياسية (Political Experiences) فالرحلة الحياتية للإنسان تكسبه الأفكار والقيم والاتجاهات السياسية [28].

والثاني: هو النمط غير المباشر، الذي يعني اكتساب الفرد المبدئي لميول ونزعات هي في حد ذاتها ليست سياسية ولكنها تؤثر على تبلور وتطور اتجاهات سياسية معينة فيما

بعد، وتأخذ ثلاثة أساليب هي الانتقال الشخصي للتوجهات السياسية (Interpersonal Transference) والتدريب الأولي عن طريق مختلف المنظمات غير السياسية، وهذان الأسلوبان يستلزمان نقل القيم من المحيط غير السياسي إلى المحيط السياسي. وهناك التعميم (Generalization) وهو يرتبط بالأسلوبين السابقين ويركز على أن "الذات السياسية" جزء لا يتجزأ من نظام المعتقدات الكلي(29).

ومن خلال هذين النمطين السابقين المتداخلين والمترابطين، يمكن استخلاص ثلاثة مستويات للتنشئة السياسية متلاحقة ومترابطة أيضا **أولها**: "التنشئة المعرفية"، وتتعلق باكتساب الفرد لمختلف المعلومات السياسية، **وثانيها**: "التنشئة الوجدانية" وتتصل بالطرق التي ينمي الفرد بها مشاعره وتحيزاته العاطفية تجاه النظام السياسي القائم، **وثالثها**: "التنشئة التقويمية" وهي العملية التي يستمد الفرد من خلالها أحكامه على النظام السياسي وتقوم على أسس أخلاقية قيمية(30).

وعملية التنشئة السياسية ليست عملية عبثية، بل مسألة مقصودة ومحددة الأهداف والغايات ولها وظائفها التي يبغيها النظام السياسي، **أولها**: تحقيق الاستقرار السياسي أفقيا عبر الأجيال، ورأسيا من خلال الاتساق بين قيم واتجاهات أفراد الجيل القائم من أجل تلاحم الجسد السياسي، **وثانيها**: تدعيم وإعلاء "المشاركة السياسية" التي تعتمد في جانب كبير منها على نوعية وخبرات التنشئة المبكرة للفرد، والتي تؤثر على مدى استجابته للمنبهات السياسية ومن ثم المشاركة والانخراط في الحياة السياسية، **وثالثها**: "التجنيد السياسي" فنظرًا لأن شاغلي المراكز السياسية ينحدرون من ثقافات فرعية مختلفة فلذا تصبح التنشئة السياسية عملية حيوية لتزويدهم بالمعارف والمهارات السياسية (31).

ولقد زاد الاهتمام في الآونة الأخيرة بدراسة التنشئة السياسية نظرًا لعدة اعتبارات، منها إدراك النظم السياسية أن التنشئة عملية ضرورية لخلق إحساس عام بالهوية القومية والالتزام بالولاء والامتثال لسلطة قومية واحدة، خاصة أنها عملية مستمرة غير منقطعة من الميلاد وحتى الممات، كما أن النظم السياسية الحديثة مفرطة في الحرص على إظهار نفسها بمظهر **"الديمقراطية"** وسواء كان هذا كذبا أم صدقا فإن كل النظم حريصة في البداية على ضمان ولاء الجماهير ورضاها وهذا ما يتحقق عبر التنشئة السياسية المتوائمة مع هذا الاتجاه، ولقد زاد الضغط على الأنظمة السياسية بعد الثورة التكنولوجية التي أنتجت طفرة في نظم الاتصال

فأضحى العالم قرية صغيرة كل تغيراتها مراقبة وكل حركاتها مرصودة مما أثر على "الاستقرار السياسي" فالشعوب إن لم تتحقق مطالبها المادية والمعنوية في ظل إلمامها بما يجري في الدول الأخرى، فلن يتوفر ولاؤها الإرادي للنظام وعلى الأخير حينئذ أن يواجه مصيرًا مؤلمًا. ولكل هذا تتجلى أهمية عملية التنشئة السياسية وتصبح دراستها أمرًا حيويًا[32].

والتنشئة السياسية تخلق "الثقافة السياسية" وتغيرها وتنقلها عبر الأجيال[33]، تخلقها لأنها تكون الاتجاهات والمشاعر والمعتقدات التي تعطي معنى للعملية السياسية وتقدم قواعد ثابتة تحكم سلوك أفراد النظام السياسي وتغيرها نظرًا لأن الرموز التعبيرية والقيم الضابطة للسلوك السياسي للأفراد والجماعات لا تظل هكذا على الدوام[34]، وتنقلها نتيجة لطبيعتها الديناميكية المتدفقة والمستمرة [35].

وأخيرًا فهناك ملاحظتان رئيسيتان على الدراسات التي تناولت التنشئة السياسية، **الأولى:** أن معظم هذه الدراسات تذهب إلى أن التنشئة السياسية تحقق وظيفة تدعيم النظام السياسي لتبنيها القيم المحافظة والمؤيدة للاستقرار، ويرجع هذا إلى أن هذه الدراسات ركزت على المؤسسات المحققة لتدعيم "النسق" مثل الأسرة والمدرسة، ومن ثَم فقد أرجعت التغير في الثقافة السياسية إلى عوامل استثنائية لا تحظى بالعناية الكبيرة مثل تغيير السياسات والحروب والكساد الاقتصادي وتغير القيادة السياسية. والثانية: هي أن بعض الاستنتاجات في هذا الحقل من الدراسات أخذت طابعًا تأمليًا ينطوي على افتراضات لا يمكن التحقق من صدق إثباتها أو نفيها بشكل دقيق[36]، ورغم هذا فإن هناك العديد من الدراسات التي بذلت مجهودًا عميقًا لمحاولة سبر أغوار عملية التنشئة السياسية لجماعة أو فئة أو شعب ما، إلا أن هذا الحقل لا يزال في حاجة إلى المزيد من البحث.

2 – التصوف

يعد مفهوم "التصوف" من المفاهيم الغامضة والمركبة التي اختلف حولها الباحثون والعلماء[37]، فلا تكاد تذكر كلمة تصوف أو متصوفة حتى تثار حولها علامات الاستفهام، متى ظهرت؟ وإلى أي الأديان ترجع؟ وماذا تعني؟ ... والإجابة عن هذه الأسئلة تنوعت وتضاربت طبقا لمذاهب ومشارب وظروف العلماء والفقهاء، ومن يطالع الكتابات التي تناولت التصوف ويدقق فيها يجد نفسه أمام مئات التعريفات.

ورغم كثافة ما طرح في هذا الشأن فإنه يدور غالبا حول عدة محاور، أولها: تعريفات تعتمد على الاشتقاق اللغوي وأصل المفهوم، وثانيها: تعريفات ذات طابع قيمي فلسفي، وثالثها: تعريفات تركز على سلوك وأفعال المتصوفة.

ومن التعريفات اللغوية ما أورده بن خلدون في "المقدمة"، والأصفهاني في "حلية الأولياء" فقد جمعا أطراف الأصل الاشتقاقي للتصوف في أربعة أشياء، فهو يرجع في نظريهما إلى "الصوفانة" وهي البقلة الصغيرة وهذا يعني من الناحية الحياتية التسليم بما صنعه وخلقه الله، أو يرجع إلى قبيلة "صوفة" التي كانت تقوم على خدمة الكعبة أو يعود إلى "صوفة القفا" وهي الشعر النابت في قفا الإنسان، ومعناه أن المتصوف معطوف به إلى الحق مصروف به عن الخلق لا يريد به بدلا ولا ينبغي عنه حولا[38]، أما الاشتقاق اللغوي العربي الأخير، وهو الغالب فيرجع التصوف إلى "الصوف: شعر الضأن" فهو كان لباسا بسيطا رخيصا وقت ظهور المتصوفة ويرى المتصوفون أنه يذلل النفس الشاردة ويكسر نخوتها لتلتزم المذلة والمهانة وتعتاد القناعة" [39].

فضلا عن ذلك فهناك من يرجع كلمة "تصوف إلى الكلمة اليونانية "سوفوس: Sophie" [40]، وكلمة تصوف لم تذكر على ألسنة الشعراء والخطباء قبل الإسلام ولم تجر على لسان الرسول صلى الله عليه وسلم ولا صحابته ولم ترد في القرآن الكريم[41].
ولم يظهر هذا اللفظ مفردا إلا في النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي حين نعت به جابر بن حيان عالم الكيمياء الشهير وكان له في الزهد مذهب خاص، أما ظهور اللفظ في صيغة الجمع "الصوفية" فيرجع إلى عام (814م/199هـ) حيث أطلق على مذهب من مذاهب التصوف الإسلامي يكاد يكون شيعيًا، نشأ في الكوفة وكان "عبدك الصوفي" آخر أئمته، وهو من القائلين بأن الإمامة بالتعيين وتوفي في بغداد عام (210/825هـ)، ولقد كانت الكلمة في أول أمرها مقتصرة على متصوفي الكوفة إلا أنها امتدت بعد خمسين عاما لتشمل جميع متصوفة العراق، وذلك في مقابل "الملامتية" وهم خرسان" ولم تلبث الكلمة أن امتد استعمالها عبر الزمان لتطلق على كل أهل الباطن مثلما هي الحال في الوقت الراهن[42].

أما التعريفات ذات الطابع القيمي الفلسفي فترى أن التصوف "نزوع فطري في الإنسان نحو التسامي والكمال والمعرفة عن طريق الكشف الروحي أو العلم اليقيني الناشئين عن الإلهام الإلهي والنظر العقلي والرياضة النفسية وبعض الدلائل الحسية، وطريقه المسلكي هو

حجب النفس الموجبة للنقص بالمجاهدة بغية الكمال[43]". وفي هذا الاتجاه هناك عشرات التعريفات للمتصوفين الأوائل، فالجنيد يرى؛ أن التصوف هو " أن يميتك الحق عنك ويحييك به"، أما الشبْلي فيقول: إنه "الدخول في كل خلق سني والخروج من كل وصف دنى"، وعرفه رويم البغدادي على أنه "استرسال النفس مع الله على ما يريد"، وهو في نظر معروف الكرخي "الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق"، وقال السهروردي إنه "دوام التصفية والصفاء"، ويعرفه أبو الحسن الشاذلي بأنه "تدريب النفس على العبودية وردها لأحكام الربوبية [44] ".

وبالنسبة للتعريفات التي تركز على سلوك وأفعال المتصوفة فمثل ما أورده السراج الطوسي في كتابه "اللمع" حيث قال: "المتصوفة هم من يتركون ما لا يعنيهم ويقطعون كل علاقة تحول بينهم وبين مقصودهم ومطلوبهم وهو الله سبحانه وتعالى، ثم لهم آداب وأحوال شتى منها القناعة بالقليل والاختصار على ما لابد منه من حاجات الدنيا من الملبوس والمأكول والمفروش واختيار الفقر على الغني اختيارًا ومعانقة القلة ومجانبة الكثير وإيثار الجوع على الشبع والشفقة على الخلق والتواضع للصغير والكبير والتوجه إلى الله سبحانه وتعالى والانقطاع إليه[45]" ، ومثل ما ذكره أبو بكر الكلاباذي حين يصف المتصوفة بأنهم "أكلهم أكل المرضى ونومهم نوم الغرقى وكلامهم كلام الخرقى [46]".

وفي هذا الإطار أطلقت على المتصوفة صفات كثيرة مثل "الكشفتية" و"الجوعية" و"الفقراء" و"الغرباء" لخروجهم من الأوطان هائمين على وجوههم في الأرض و"السيّاح" لكثرة أسفارهم [47].

وإذا كان العلماء قد اختلفوا في تعريف التصوف[48]. فإنهم اختلفوا أيضا في كون التصوف علم من علوم الإسلام الأصيلة النابعة من الحقيقة الإسلامية المتمثلة أساسا في القرآن والسنة ؟ أم هو علم طارئ في تاريخ الإسلام جاء نتيجة المزج بين عقائد وأفكار الأمم التي دخلت تحت عباءة الإسلام من الروم والفرس والهنود وبين العقيدة الإسلامية؟ أم هو طريق من طرائق الحياة اختطته طائفة من الناس بعد أن استلهموا معالمه من أصول الشريعة؟. والإجابة عن تلك التساؤلات ليست موضوع الدراسة هذه، لكنها تفيد بأن "التصوف" من المفاهيم المركبة التي أثارت، ولا تزال تثير الجدل داخل المجتمع الإسلامي. وإذا كانت الدراسات الفلسفية والدينية حول التصوف لم تحسم هذا الجدل و لم تصل إلى رؤية متجانسة

له سواء في أفكاره وطقوسه أو في شخوصه وعلاقاته الاجتماعية، فإنه قد آن الأوان لأن ندرس أثر التصوف على السلوك والقيم في حياتنا وهل هو إيجابي أم سلبي أم مزيج من الاثنين؟ ونكون في ذلك مبتعدين عن الإغراق في مدى الحكم على صواب أم خطأ التصوف من الناحية الدينية فهذا له دراساته الخاصة.

4 – العلاقة بين المفهومين: التنشئة السياسية للمتصوفين

يبدو للمتعجل أن السياسة والتصوف خصمان لا يتصالحان وخطان متنافران لا يلتقيان، فالسياسة عملية اجتماعية حركية والتصوف تجربة ذاتية انكفائية تبتعد عن السياسة بقدر ابتعادها عن مشاغل الحياة وتكالب البشر على الدنيا وبقدر ما في السياسة من "لعب قذرة Dirty Games"، وهذا يصدق في حالات معينة، أولها: أن يكون التصوف مسألة فردية غارقة في الذاتية واقعة في أقصى الحياة ومنعزلة تماما عنها، وثانيها: أن تكون ممارسة السياسة مقتصرة على النخبة الحاكمة أو الأحزاب المعارضة أو المثقفين، وثالثها: أن يكون التصوف في منبته الأصلي دينيا صرفا ولا يكون رد فعل لوضع اجتماعي وسياسي معين، دفع البعض إلى تفضيل العزلة على الاندفاع في تيار الحياة المليء بالمخاطر وعلى رأسها مواجهة سلطة مستبدة ومجتمع فاسد.

ولأن التصوف الحالي خاصة في مصر لم يعد مسألة فردية جوانية بل أخذ شكلاً مؤسسيًا متمثلاً في "الطرق الصوفية" ولأن السياسة لا تقتصر على سلوك الدولة والحكام بل تمتد لتمثل حتى أساليب تربية الأطفال داخل الأسرة وكيف أنها تضع القيم التي تحدد الاتجاهات السياسية للفرد فيما بعد، ولأن الصوفية ليست حركة دينية بحتة بل ولدت من رحم السياسة لذا فهناك علاقة وطيدة بين التصوف الحالي والسياسة وحتى لو كانت الصوفية دينية محضة فالأبواب بين ما هو ديني إسلامي وما هو سياسي مفتوحة على مصراعيها، والدوافع الدينية كما يقول إريك فروم (Erich Fromm) مصدر مهم للطاقة الدافعة لإنجاز التغيير الاجتماعي[49]، والتدين عند البعض يشكل إحدى قيم الثقافة السياسية التقليدية، فحيث تسود هذه الثقافة يغلب أن يجعل المرء من العقيدة -كما يفهمها- محددا رئيسيا لسلوكه السياسي والاجتماعي[50]، بل إن الحركة الإسلامية الراهنة يشكل التدين لديها قيمة سياسية

مرتبطة بالحداثة تكيفا وتوفيقا على اعتبار أن العلاقة بين الحداثة والتقليدية ليست علاقة بين كتلتين صلبتين ترفض كلتاهما الأخرى، بل هما منظومتان رمزيتان تدخلان في علاقة تفاعل وتبادل أو في علاقة استعارية حيث يتزيا التقليد بالحداثة ليستمر وتتلبس الحداثة التقليد لتفرض ذاتها على كل مستويات الوجود الاجتماعي[51]. فالدين في النهاية هو نظام اجتماعي يتجسد في نسق سلوكي وأخلاقي ويحدد رؤية معتنقيه للأحداث والظواهر[52].

ولا يمكن الحديث عن دور الدين الإسلامي في خلق القيم والمعارف والاتجاهات السياسية من دون التحدث عن المتصوفين، فالصوفية أضحت تيارا يمتلك معجمه اللغوي والتقني الخاص، كما يمتلك خطابه المتميز ونظرياته المتفردة، ولقد تمتعت التجربة الصوفية من الناحية التاريخية باستمرارية وتواصل يدعوان إلى الإعجاب، في حين أن الأنماط الأخرى للتعبير الديني كعلم الكلام والفقه والتفسير وفن العمارة والمؤسسات شهد تغيرات أكثر سرعة، وعلى حد قول محمد أركون "إن السياسيين يخطئون عندما يركزون انتباههم على الإسلام النضالي الذي يثير ضجة حوله في وضح النهار، مع أن هناك تجليات أخرى للإسلام تستحق الدراسة والفحص عن كثب [53]".

من هذا المنطلق يمكن تصور العلاقة بين التنشئة السياسية والتصوف من خلال عدة أبعاد هي:

1 – علاقة الظاهرة السياسية بالظاهرة الدينية.

2 – المؤسسات الدينية وشرعية النظام السياسي.

3 – الجماعات الثانوية ودورها في التنشئة السياسية المباشرة وغير المباشرة.

فالظاهرة السياسية والظاهرة الدينية تشتركان في عدة سمات منها الغموض والتعدد والارتباط بالظواهر الأخرى والحركية والديناميكية، وهما تتكونان من عناصر ومقومات مادية ومعنوية ونظامية أو هيكلية [54]. وبينهما ارتباط (Correlation) وثيق، فالدين يمد الإنسان بالقيم الخلقية التي هي قبل كل شيء قيم اجتماعية، ويلعب دورا ووظيفة أساسية في عملية الضبط الاجتماعي من خلال الطقوس والعبادات ووضع الخطوط الفاصلة بين الحلال والحرام[55]. كما تلعب المؤسسة الدينية دورًا حيويًا كقناة للحراك الاجتماعي في المجتمعات التي تعطي مكانة خاصة للثقافة الدينية [56].

ومن جهة أخرى قد يكون التدين لدى بعض الناس رد فعل لواقع اجتماعي مرفوض من قبل الفرد، فالتدين العصابي ينشأ لدى الإنسان كميكانزم دفاعي ضد قهر السلطة والإحباط والشعور بالخوف والقلق والعجز عن مواجهة متطلبات وضغوط الواقع [57]. فالإنسان المقهور العاجز عن المواجهة ينسحب من ميدان الحياة ويخلد للراحة ملتحفا بالدين الذي يمده بالأمن من ناحية وينحت له دورًا اجتماعيًا من ناحية أخرى بدلا من أن يبقى طيلة حياته مهمشًا ضائعًا، وسواء كانت هذه العلاقة هي علاقة استيعاب أم علاقة صدام فهي علاقة ثابتة كأحد عناصر الحركة الاجتماعية[58]، فلقد وجدت هذه العلاقة في تصور من اثنين: إما تعانق بينهما يرتفع إلى حد احتواء إحداهما للأخرى، وإما صراع يجعل كل منها تقف من الأخرى موقف التضاد والمعارضة، بل والتربص الذي قد يصل إلى حد السعي للإفناء والاستئصال، وكلا النموذجين في حقيقة الأمر تعبير عن علاقة الاهتمام وتأكيد لأزلية الظاهرة الدينية حتى لو فهمت على أنها خلفية لتبرير الفساد السياسي والاستغلال الطبقي مثلما طرح كارل ماركس[59]، والذي لم يستطع رغم ذلك أن يغفل دور الدين كإيديولوجيا في عملية الضبط الاجتماعي[60].

إن معنى الظاهرة الدينية ينبع من مفهوم الدعوة ويرتبط ويتحدد بفكرة الالتزام المعنوي، وهذا الأمر يرتبط في الحقيقة بجوهر الظاهرة السياسية، فإذا كانت الظاهرة السياسية هي السلطة في أوسع معانيها وهي تعنى الشعور بالالتزام إزاء الحاكم ولو من منطلق الإكراه المادي والقسر العضوي أو هي قواعد تنظيم للممارسة من جانب والخضوع وإرادة الاحتواء من جانب آخر، فالدين في جوهره يدور حول استعداد الفرد وتقبله طواعية لأن يقدم لله سبحانه وتعالى مظاهر الخضوع والاحترام .. وهكذا نجد أن الدين في جزء منه يبدو تنظيما لعلاقة غيبية على أساس الالتزام المعنوي، والسياسة في شق منها تعد تنظيما لعلاقة مدنية من منطلق التعامل المادي، ورغم الخلاف فهناك ارتباط بينهما نظرًا لوجود التنظيم في كلا الجانبين والالتزام في كلا التطبيقين، وهذا فرض علاقة ثابتة تؤكدها جميع الحضارات بلا استثناء، فالدين منطلق للتأثير في الوجود السياسي، كما أن السلطة تسعى لتجعل من الدين منطلقًا لتحقيق التماسك بالولاء [61].

وعلى مستوى التطبيق الحياتي نجد أن الدين لعب دورًا بارزًا كمحرك لعملية التغيير الاجتماعي والسياسي في المجتمع العربي عن طريق الحركات الدينية المسيَّسة، في نفس

الوقت الذي يرى فيه البعض أن تفسير الدين كان له بصمة واضحة في عملية التمويه الإيديولوجي والوعي الزائف والهروب من الواقع من خلال تسويغه للتمايز الطبقي وإضفاء الشرعية على نظم مستبدة[62]. وهذان النقيضان لا يرجعان إلى الدين في أصله المنزل ونصه المقدس، ولكن ينبعان من تفسير الدين من قبل الأفراد والجماعات حيث يتماهى النص في شبكة اجتماعية معقدة مشبعة بالمصالح والأهواء والظروف.

وما يهمنا هنا ليس البحث عن جذور الصواب والخطأ في هذا التقييم ولكن توضيح العلاقة الوطيدة بين الدين والسياسة فالموقفان، وإن اختلفا حول سلبية أو إيجابية الدين في المجال الاجتماعي، إلا أنهما يثبتان بما لا يدع مجالاً للشك مدى الارتباط بين ما هو ديني وما هو سياسي، أما عن العلاقة بين المؤسسة الدينية وشرعية النظام السياسي فهي تختلف طبقًا لنوعية المؤسسة ومدى تنوع نشاطها، فالمؤسسات الرسمية تحض على ترسيخ القيم والاتجاهات السياسية التي يدعو إليها النظام بينما تسعى المؤسسات الدينية غير الرسمية إلى خلق قيم جديدة وطرح قيم بديلة تناقض تلك التي يتبناها النظام السياسي مما يؤثر على استقراره واستمراره[63]. ونظرًا لإدراك النخبة الحاكمة لأهمية دور المؤسسة الدينية في التنشئة السياسية فقد لجأت إلى توظيف دور العبادة (المساجد والكنائس والمعابد)[64]، كأماكن للتربية السياسية للأفراد بهدف تنشئتهم على الطريقة التي تتفق مع مصلحة النظم الحاكمة[65]. وقطع الطريق أمام المعارضة قبل أن تستغل أو تستقطب هذه المؤسسات أو تضيع فرصتها في توظيفها بقدر الإمكان.

والصوفية المصرية لم تقف عند حدود شراذم الزهّاد والمتنسكين بل امتثلت في (طرق) لها قاعدتها الجماهيرية وإدارتها المالية وقادتها البارزين[66]، وأصبح لها شكل مؤسسي قائم بذاته وله علاقاته السياسية والاجتماعية المختلفة. فتحويل العقيدة أو "الروحانيات" إلى منهج تطبيقي في الواقع يتطلب وجود حركة أو ممارسة فاعلة وفعالة على المستوى الجماعي تفترض وجود مؤسسة تقوم على تربية الأفراد والدفاع عن مصالحهم وتجنيد المزيد منهم لضمان البقاء والاستمرار[67]. ولقد أنشأ النظام السياسي الحاكم في مصر المؤسسة الصوفية وساعدها على الاستمرار والنمو حتى وصلت إلى شكلها الراهن، وذلك من أجل تثبيت شرعيته السياسية متخذًا "التدين الصوفي" أداة في مواجهة "التدين الحركي" الذي يعارض النظام.

وبالنسبة **للبعد الثالث**: فنجد أن الطرق الصوفية تشكل جماعات "ثانوية" من حيث دورها في التنشئة، فالجماعة الثانوية تتسم بالانتشار المتكافئ الواسع والعدد الكبير لأعضائها وهي مستمرة عبر فترة طويلة من الزمن(68)، وتقوم على العلاقات التطوعية والمصلحية وتكمل الجماعات الأولية مثل الأسرة وجماعات الرفاق، بل وتحل محلها في بعض الأحيان، وهي جماعة مفتوحة أمام أي شخص يرغب في الالتحاق بها (69).

والطرق الصوفية تمتلك هذه الخصائص نفسها، فكل طريقة تنتشر عبر مساحة جغرافية واسعة، تصل إلى حد تسطرها فوق كل خريطة مصر، ويتجاوز عدد أعضاء كل منها عشرات، بل ومئات الآلاف، وتتمتع بقدرة عالية على الاستمرار رغم التحديث الذي يطرأ على المجتمع المصري وهي جماعات مفتوحة الأبواب أمام كل البشر بغض النظر عن مكانتهم الاجتماعية، والطريقة لها دور حيوي في حياة بعض المريدين قد يتجاوز دور الأسرة، ويجبُّ أحيانًا أي انتماء آخر. والطرق الصوفية رغم تصنيفها في فئة "الجماعات الثانوية" فإنها تبدو أحيانا واقفة في صفوف الجماعات الأولية، وخاصة على مستوى الإقليم المحلي، فإن كانت العلاقة بين مريد وآخر داخل طريقة معينة تبدو مبهمة ومتباعدة على المستوى القومي إلا أنها على مستوى قرية ما تعد علاقة لصيقة، وجها لوجه، ومتداخلة بحكم التجاور المكاني والارتباط المصلحي أو علاقة القرابة والنسب ... إلخ.

وإذا كانت الطريقة الصوفية كجماعة ثانوية ذات هدف ديني في الأساس لم تقم لتربية أعضائها سياسيا إلا أن الانتماء إلى تنظيمات وجماعات معينة حتى ولو كانت غير سياسية يشعر الفرد بالتضامن وينمي قدراته الذاتية أكثر من غيره الذي يقع خارج أي تنظيم(70)، ومن هنا يمكن القول إن الطريقة الصوفية كرابطة تطوعية تقوم بأداء وظائف سياسية غير مباشرة، فالمريد يكتسب داخل الطريقة ميولا ونزعات مبدئية ليست في حد ذاتها سياسية ولكنها تؤثر على تبلور قيم عامة لها أبعاد سياسية مثل "العدالة والحرية والمساواة والتعاون والصراع والمشاركة والانتماء ...إلخ."، فالذات السياسية -كما سبق التوضيح- جزء لا يتجزأ من نظام المعتقدات الكلي للفرد.

ومن هنا يمكن القول: إن التنشئة السياسية للمتصوفين هي عملية تلقين المريدين القيم والمفاهيم العامة للتصوف عن طريق الاقتداء بالشيخ أو الوقوع تحت هيمنته أو محاكاته والتعلم من الإخوان داخل الطريقة وقراءة الأوراد والأذكار والكتب المتعلقة بالتصوف

خاصة والدين عامة، والتي تفرز وتبلور قيما ومفاهيم سياسية تختلف درجة إيجابيتها أو سلبيتها من مريد إلى آخر وربما من طريقة صوفية إلى أخرى وهي التي تحدد اتجاه المتصوف نحو النظام السياسي وذلك مع الأخذ في الاعتبار أن المتصوف مواطن يتعرض للمعطيات السياسية العامة مثله مثل الآخرين إلى حد كبير.

وهذا التعريف الإجرائي يقود إلى ضرورة تحديد مصادر التنشئة السياسية داخل الطرق الصوفية والتي تنبع من العلاقة بين الظاهرة الدينية عامة، والصوفية خاصة. والظاهرة السياسية ودور المؤسسات الصوفية في تبرير شرعية النظام الحاكم والمحافظة على استقرارها وكذلك الدور الذي تلعبه جماعة (ثانوية) مثل الطريقة الصوفية في التنشئة السياسية غير المباشرة للمريدين .. وهذا يعني أننا بصدد ثلاثة مصادر أو مكونات أساسية للتنشئة السياسية للمتصوفين:

1 – المكون الفكري: والذي ينتج عن العلاقة بين الديني والسياسي عبر تحليل الأفكار الرئيسية للمعرفة الصوفية (الزهد، المحبة، الولاية، المعرفة اللّدنية) لاستنباط مدى إنتاجها لقيم واتجاهات سياسية معينة.

2 – المكون التاريخي: فالعلاقة بين المؤسسة الصوفية والنظم الحاكمة في مصر علاقة قديمة احتلت نمطا من المعاملة بين الطرفين يقوم على المنفعة، والمصالح المتبادلة، وهو نمط قائم وفاعل من حيث تأثيره على تنشئة المتصوف سياسيا في كل الأحوال.

3 – المكون التنظيمي: فالطريقة جماعة اجتماعية لها تنظيمها وهيكلها الواضح والمستمر والذي يبدأ بالمريد وينتهي بشيخ مشايخ الطرق الصوفية، ونوع التعامل وشكل العلاقة بين المستويات المتدرجة داخل هذا البناء يساهم في تشكيل القيم المختلفة للمتصوفين ويحدد ما إذا كانت قيما ديمقراطية أم استبدادية.

وتناول هذه المكونات أمر لا مناص منه، قبل التقصي الميداني للتنشئة السياسية لدى الطرق الصوفية، ولذا سيتم تخصيص الفصل القادم لعرض وتحليل هذه المكونات.

هوامش الفصل الأول

1 – د. عبد الباسط محمد حسن «**أصول البحث الاجتماعي**»، (القاهرة، مكتبة وهبة) الطبعة الثامنة 1982، ص175.

2 – فاروق يوسف يوسف أحمد «**مشكلات وحالات في مناهج البحث العلمي**»، (القاهرة: مكتبة عين شمس) 1978، ص: 9.

3 – محمود محمد شاكر «**رسالة في الطريق إلى ثقافتنا**»، (القاهرة: دار الهلال) سلسلة كتاب الهلال الشهرية، العدد رقم 442، أكتوبر 1987، ص 34.

4 – د. فاروق يوسف يوسف أحمد، مرجع سابق، ص 10.

5 – د. عبد الباسط محمد حسن، مرجع سابق، ص: 176.

6 – المرجع السابق ص 177. وانظر كذلك: د. علي عبد الرازق حلبي «**تصميم البحث الاجتماعي: الأسس والإستراتيجيات**»، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية) 1986، ص: (33 – 35).

7 – دنيكن ميشيل (محررا) «**معجم العلوم الاجتماعية**»، ترجمة د. إحسان محمد الحسن، (بيروت: دار الطليعة) الطبعة الثانية 1986، ص: 225.

8 – د. عبد الهادي الجوهري «**أسس علم الاجتماع**»، (القاهرة: مكتبة نهضة الشرق) 1991، ص: (61–62).

9 – دنيكن ميشيل، مرجع سابق ص 225.

10 – د. فؤاد البهي السيد «**علم النفس الاجتماعي**»، (القاهرة: دار الفكر العربي) الطبعة الثانية، 1981، 1982، ص 154.

11 – انظر على سبيل المثال:

أ– د. سيد أحمد عثمان «**علم النفس الاجتماعي التربوي والتطبيع الاجتماعي**»، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية) 1970، ص 17.

ب– د. مصطفى سويف «**مقدمة في علم النفس الاجتماعي**»، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية) 1970، ص59.

جـ– د. نبيل عبد الزهار «**علم النفس الاجتماعي**»، (القاهرة: مكتبة عين شمس) الطبعة الثالثة، 1991، ص 107.

د– د. عبد الهادي عفيفي «**التربية والتغير الثقافي**»، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية)، 1964، ص 107.

12 – د. فؤاد البهي السيد، مرجع سابق، ص 154.

13 – انظر:

- Prter J. Rose ،Socializion and The Cycle ،New York، Martin press ،1979، p 10.

14 – د. علياء شكري «**التنشئة الاجتماعية**» في د. محمد الجوهري محررا «**دراسات في الأنثروبولوجيا الاجتماعية: الطفل والتنشئة الاجتماعية**»، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية)، 1992، ص ص (82،83).

15 – ريتشارد داوسن وآخرون «التنشئة السياسية: دراسة تحليلية» ترجمة الدكتور مصطفى عبد الله خشيم والدكتور زاهي بشير (بنغازي: منشورات جامعة قار يونس) الطبعة الأولى 1990، ص (55 ، 56).

16 – ريتشارد. س. لازاروس «الشخصية» ترجمة الدكتور سيد محمد غنيم، مراجعة الدكتور محمد عثمان نجاتي، (القاهرة: دار الشروق) الطبعة الثانية، 1984، ص (199–207).

17 – دنيكن ميشيل، مرجع سابق، ص 225.

18 – انظر:

- Herbert Hayman، Political Socialization: A Study in The Psychology of political Behavior، Glencoe London1959،p: 25.

19 – انظر:

- Fred. I. Greenstein، Political Socialization، in: David I. Sills، Editor I، International Encyclopedia of Social Sciences، Volume 14، the Macmillan Company and the Free press، p: 551/ 552.

20 – لمزيد من المعلومات انظر: د. عادل أحمد عز الدين الأشول «علم النفس الاجتماعي، مع الإشارة إلى مساهمات علماء الإسلام» (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية) 1987، ص (345–403).

21 – د. كمال المنوفي «أصول النظم السياسية المقارنة»، الكويت: شركة الربيعان للنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى 1987، ص 324.

22 – انظر:

- Roberta S. Sigel، Editor، Learning about Politics "New York، Random House،1970، p:31.

23 – انظر:

- Gabril Almond and B. Powell، Comparative politics: developmental Approach، Boston، Mars،1966، p: 24.

24 – ريتشارد داوسن، مرجع سابق، ص 61.

25 – انظر:

- Kenneth P. Langston، Political Socialization، London، Oxford press 1969، p :48/.

26 – انظر:

- Talcot Parsons، The Social system، London Rutledge Keganpaul، Second Edition، 1981، p: 203.

27 – ريتشارد داوسن، مرجع سابق، ص (43–49).

28 – المرجع السابق، ص (143–152).

29 – نفسه، ص: (136–143).

30 – انظر:

- Herbert M. Levine، Political Issues Debated: An Introduction to Political، Prentice Hall، Englewood lifts ،1990، p: 123.

31 – د. كمال المنوفي، مرجع سابق، ص (326–329).

32 – د. عرفات زيدان خليل «دور التنشئة في تنمية الوعي السياسي لدى طلاب المرحلة الثانوية: دراسة مقارنة بين التعليم الثانوي العام والتعليم الثانوي الصناعي» بحث مقدم إلى المؤتمر السنوي السابع للعلوم السياسية، ديسمبر 1993، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ص 4.

33 – إيمان نور الدين الشامي «دور المدرسة في التنشئة السياسية، مرحلة التعليم الأساسي: دراسة حالة مقارنة بين المدارس الحكومية والمدارس الخاصة» رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 1990، ص 12.

وانظر كذلك: د. عبد الهادي الجوهري وآخرون «دراسات في علم الاجتماع السياسي»، (أسيوط: مكتبة الطليعة) 1979، ص ص (76–78).

34 – انظر:

- Sidney Verba، Comparative Political Culture and Political Development، in: Lucian w. pye and Sidney Verba، Editors، Political Culture and Political Development ،Princeton University Press،1965، p:513.

35 – د. محمد على محمد «أصول الاجتماع السياسي»، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية) 1983، ص ص (175،176).

36 – د. جميل محمد أبو العلا «التصوف الإسلامي: نشأته وتطوره» (القاهرة: مطبعة قاصد خير)، ص 5.

37 – محمد الصادق عرجون «التصوف في الإسلام: منابعه وأطواره» (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية) الطبعة الأولى 1967، ص 6.

38 – عبد الرحمن بن خلدون «مقدمة بن خلدون» تحقيق د.على عبد الواحد وافي (القاهرة: لجنة البيان العربي) الطبعة الأولى 1376هـ/1957م الجزء الثالث، ص 1063.

وانظر كذلك، « أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني «حلية الأولياء وطبقات الأصفياء»، (بيروت: دار الكتاب العربي) الطبعة الثانية، 1387هـ/1967، المجلد الأول، ص ص (17–20).

39 – عدد من المستشرقين، «دائرة المعارف الإسلامية»، تعريب: إبراهيم زكي خورشيد وأحمد الستناوي ود.عبد الحميد يونس، (القاهرة: دار الشعب) المجلد التاسع، ص 328.

40 – عبد الكريم الخطيب، «التصوف والمتصوفة في مواجهة الإسلام»، (القاهرة: دار الفكر العربي) الطبعة الأولى، 1980، ص 73. وانظر كذلك: عبد الحكيم عبد الغني قاسم «المذاهب الصوفية ومدارسها»، (القاهرة: مكتبة مدبولي) 1989، ص 16.

41 – «دائرة المعارف الإسلامية»، مرجع سابق ، ص ص (328، 329).

42 – السيد محمود أبو الفيض المنوفي «المدخل إلى التصوف الإسلامي»، (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر) سلسلة مذاهب وشخصيات، 1970، ص 9.

انظر كذلك: حسن كامل الملطاوي «منهج الصوفية» (القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية) سلسلة دراسات في الإسلام، 1386هـ/1966م، ص 10.

43 – السيد محمود أبو الفيض المنوفي، مرجع سابق، ص ص (12 ،13).

44 – أبو نصر السراج الطوسي «اللمع»، (القاهرة: دار الكتب الحديثة) لجنة نشر التراث الصوفي تحقيق وتقديم: د.عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، 1380هـ/1960، ص 29.

45 – أبو بكر محمد الكلاباذي «التعرف لمذاهب أهل التصوف» تحقيق وتقديم محمود أمين النواوي (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية) الطبعة الأولى، 1389هـ/1969م، ص 30.

46 – المرجع السابق، ص ص (28 ،29).

47 – للمزيد من تعريف التصوف، انظر:

حسين سعيد (مشرف)، «الموسوعة الثقافية» ، (القاهرة نيويورك: مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر) 1972، ص 228.

منير البعلبكي، «موسوعة الموارد العربية»، (بيروت: دار العلم للملايين) المجلد الأول، الطبعة الأولى، 1990، ص 322.

- أبو العباس أحمد بن حمد زروق «قواعد التصوف» صححه ونقحه: محمد زهري النجار، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية)، ص 6.
- حمد إبراهيم الجيوشي «بين التصوف والأدب» (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية)، ص 10.
- د. مصطفى غلوش «التصوف الإسلامي بين الاستشراق والفلسفة» جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، ص ص23-24.

48 – محمد الصادق عرجون، مرجع سابق ص ص (6 ، 7).

49 – إريك فروم «الإنسان بين الجوهر والمظهر» ترجمة سعد زهران، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب) سلسلة عالم المعرفة، العدد 140، أغسطس 1989، ص 141.

50 – د. كمال المنوفي «الثقافة السياسية للفلاحين المصريين» رسالة دكتوراه، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، 1978، ص 27.

51 – محمد سبيلا «هل الأصولية ضد الحداثة حقا؟» صحيفة الحياة، 1994/5/10.

52 – لويس مير «مقدمة في الانثروبولوجيا الاجتماعية» ترجمة د.شاكر مصطفى سليم، (العراق: منشورات وزارة الثقافة والإعلام/سلسلة الكتب المترجمة) رقم (126)، 1983، ص 461.

53 – د. محمد أركون «الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد» ترجمة وتعليق د.هشام صالح، (بيروت: دار الساقي) الطبعة الثالثة 1992، ص ص (157-160).

54 – عبد العزيز عبد الغني صقر «دور الدين في الحياة السياسية في الدولة القومية: تحليل تجريبي» رسالة دكتوراه كلية التجارة، جامعة الإسكندرية، 1410هـ/1989، ص 37.

55 – د. أحمد الخشاب «الضبط الاجتماعي» (القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة) 1968، ص 180.

وانظر في هذا الشأن أيضا: د. سلوى على سليم «الإسلام والضبط الاجتماعي» رسالة دكتوراه منشورة (القاهرة: مكتبة وهبة) الطبعة الأولى 1406هـ/1985، ص (161-188).

56 – عبد السلام على نوير «الحراك الاجتماعي والتغير السياسي في مصر 1987/1974» رسالة ماجستير غير منشورة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 1993، ص 37.

57 – د. محمد المهدي «الصحوة الإسلامية: الدوافع والعوائق/ دراسة نفسية» (المنصورة: دار الوفاء للطبع والنشر والتوزيع) الطبعة الأولى، 1412هـ/1992، ص 11.

58 – د. حامد ربيع، تحقيق وترجمة لكتاب «سلوك المالك» لشهاب الدين أحمد بن محمد بن ربيع (القاهرة: دار الشعب) 1400هـ/1980، ص 39.

59 – المرجع السابق ص 40.

60 – بوتومور «تمهيد في علم الاجتماع» ترجمة وتعليق: د. محمد الجوهري وآخرون، (القاهرة: دار المعارف) الطبعة السادسة، 1983، ص 312.

61 – د. حامد ربيع، مرجع سابق، ص 40.

62 – د. عاطف العقلة غضيبات «الدين والتغير الاجتماعي في المجتمع العربي الإسلامي: دراسة سوسيولوجية» في مجموعة باحثين: «الدين في المجتمع العربي» (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية) الطبعة الأولى 1990، ص: (139-162).

63 – د. عبد المنعم المشاط «التربية السياسية»، (الكويت: دار سعاد الصباح) الطبعة الأولى، 1992، ص: 114.

64 – عن دور المسجد في التنشئة السياسية انظر: بشير سعيد محمد أبو القرايا «**الدور السياسي للمسجد**» رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، ص: (20 - 45).

65 – عائشة محمد خالد الفلاحي «**التنشئة السياسية في دولة الإمارات العربية المتحدة**» رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ص 45.

66 – حول هياكل وأنواع الطرق الصوفية في مصر، انظر: د. أبو الوفا التفتازاني «**الطرق الصوفية في مصر**» رسائل المجلس الأعلى للطرق الصوفية (2)، (القاهرة: مطبعة الإمامة) 1412هـ/1991.

67 – هشام أحمد عوض جعفر «**الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية: دراسة نقدية مقارنة**» رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 1413هـ/1993، ص 117.

وحول علاقة القيم الدينية بالمؤسسة، انظر: ناهد محمود عرنوس، «**المؤسسية في النظام السياسي الإسلامي**»، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 1413هـ/1992، ص ص (572–603).

68 – انظر:

- Kingsley Davis، Human Society، New York، Macmillan،1957، p:3.6.

69 – انظر:

- Francis E. Merrill، Society and Culture: An Introduction to Sociology، prentice، Hall، Inc، Englewood، Clifts، New Jersey، 2nd Edition، 1962، p: 81/ 82.

70 – انظر:

- Gabriel Almond and Sidney Verba، The Civic Culture، Princeton University، press، 1963، p:309.

الفصل الثاني
القيم السياسية موضع للدراسة

يختلف مفهوم "القيمة" فى الفكر المثالي، الذي ينظر إليه على أنه مسألة مطلقة، عنه في الفكر البراجماتي، الذي يتعامل معه على أنه مسألة نسبية، مرورا بالفكر الواقعي الذي يزاوج بين المفهومين السابقين. وهناك أساس عام لتعريف هذا المفهوم، ينظر إليه على أنه مجموعة من الأحكام المعيارية المتصلة بمضامين واقعية يتشربها الفرد من خلال انفعاله وتفاعله مع المواقف والخبرات المختلفة، على أن تنال هذه الأحكام قبولا من فئة اجتماعية معينة؛ حتى تتجسد في تعبير الفرد عن شخصيته سلوكيا أو لفظيا، أو من خلال اتجاهاته واهتماماته[1].

وعبر الاتجاهات والاهتمامات، تتبدى الجوانب السياسية للقيم، أو على وجه الدقة "القيم السياسية"، التي ليست سوى الامتداد الشاسع للقيم الأخلاقية والدينية والاجتماعية[2]، بل تبدو القيم، حتى في مفاهيمها العامة قريبة للغاية من السياسة، لدرجة أن البعض يؤكد أن "وجود نظرية في القيم هو شرط ضروري لنظرية في السياسة[3]". والقيم السياسية تمثل إطارا فكريا مثاليا يحدد الأهداف المباشرة للحركة السياسية، وهي معرفة أخلاقية تعبر عن فكرة نموذجية تكمن في الثقافة السياسية للمجتمع، وهي، كذلك، معرفة فلسفية أو تصور مرتبط بظاهرة الدولة، أو السلطة السياسية[4].

وقد حدد الباحث لدراسته تلك خمس قيم أساسية بالنسبة لثقافة الديمقراطية هي؛ الحرية والعدالة والمساواة والانتماء والانخراط والتسامح.

1 - الحـريـة

فاقت تعريفات مصطلح الحرية المائتي تعريف [5]، حيث يختلف مفهوم الحرية باختلاف الإطار الفكري الذي يحكم من يتصدى لتعريفه. فالعرب قديما نظروا للحرية على أنها نقيض للعبودية [6]، في حين تعامل الإغريق الأقدمون معها على أساس التقسيم الاجتماعي الذي طرحوه، والذي يرى أن هناك نوعا من البشر أرقى من الآخر، فأرسطو يجد تفسيرا طبيعيا للرق، إذ يعتبر أن سلطة السيد على العبد تشبه سلطة النفس على البدن، والعقل على الغريزة، ويقول: "مهما يكن فإن البعض هم بالطبع أحرار، وآخرين بالطبع عبيد، وأن الرق في حق هؤلاء نافع بمقدار ما هو عادل.. إن منفعة الحيوانات المستأنسة ومنفعة العبيد كأنها شيء واحد [7]". وفي وقتنا المعاصر، يذهب الليبراليون في تعريفهم للحرية مذهبا مختلفا عما يذهب إليه الماركسيون، ويختلف الجانبان، في كثير من الأوجه، عما تذهب إليه الأديان السماوية.

ويتعامل المفكرون مع الحرية على أنها "مفهوم سياسي واقتصادي وفلسفي وأخلاقي عام ومجرد، ذو مدلولات متعددة ومتشعبة، كل مدلول منها يحتاج إلى مستوى معين من التحديد والتعريف[8]"، كما تتداخل قيمة الحرية مع نسيج قيم أخرى. وهنا يرى أنطوني كوينتن في كتابه "الفلسفة السياسية" أنه من العسير أن نفصل بين الحرية والمساواة، "وأن أي محاولة للسير في هذا الاتجاه تقود إلى المجهول، إذ أن هاتين القيمتين يجب أن يرتبطا ويتعايشا جنبا إلى جنب.. وفي الحقيقة فإن الحرية يجب أن تتضافر مع المساواة، وكذلك العدالة، لتشكل هذه القيم الدعامة الأساسية للنظام الديمقراطي [9]"، إذ إن الثقافة السياسية الديمقراطية تؤكد على الحرية كقيمة أساسية[10]. وقد حدا تعدد وتعقد تعريفات مفهوم الحرية بالدكتورعبد الله العروي إلى القول عقب استعراضه لجميع نظريات الحرية: "نستخلص من هذا التحليل أن الحرية في مفهومها تناقض وجدل، توجد حيثما غابت وتغيب حيثما وجدت[11]".

لكن سيل التعريفات التي تناولت الحرية يندرج تحت مفهومين أساسيين للحرية، **الأول:** هو "الحرية السلبية"، التي لا تتعدى غياب القيود وانتفاء الإكراه المادي والمعنوي، **والثاني:** هو "الحرية الإيجابية" التي تعني حصول الفرد على حقوقه وامتيازاته. وبناء على ذلك، فهناك عدة سمات تميز قيمة الحرية عما عداها من قيم، **أولها:** القدرة على الاختيار أو المفاضلة

بين الأشياء المادية والمعنوية، **وثانيها**: الخصوصية، حيث لا توجد حرية فيما يستطيع كل الناس أن يتمتعوا به، كالهواء مثلا [12]، **أما ثالثها**: فهو قدرة الإنسان على تحقيق أهدافه. ومع هذا فإنه داخل هذه السمات نفسها هناك خلاف حول درجة الحرية ومعناها، ففي حين يرى البعض أن الحرية، في جوانبها الشخصية والمدنية والسلوكية، يجب أن تقوم على التحرر من القيود[13]، فإن هناك من يرى أن الحرية بشكلها الإيجابي هي "التحرر لـ .." وليس "التحرر من" أي أن وجود قيود تمنع الحرية من أن تصل إلى حد الإفلات أو تجعلها "حرية مسؤولة [14]"، لا يضر بها، لكن الذي يضيرها هو التلاعب الذي يقوم به البعض باسم الحرية ليجعلوها، فقط، ما يريدون هم أن يفعلوه دون أدني اعتبار لحرية الآخرين[15].

وهناك شروط مبدئية يجب أن تتوافر من أجل أن يكون الإنسان حرا، مثل التعليم والثقافة [16]، حيث إن الجاهل، لا يستطيع أن يتخذ قرارات مستقلة، خاصة في البلدان التي يمارس فيها الإعلام الرسمي كذبا منظما. كما أن الشخص الذي يعاني من العوز المادي لا يمكن أن يكون حرا، لأنه أيضا لا يستطيع أن يتخذ قراره بمحض إرادته، ولذا تتطلب الحرية حدا معينا من الكفاية المادية، بل إن هناك علاقة طردية بين قيمتي "الحرية" و"الكفاية"، حيث أن "حرية الفرد تزداد حين تزيد فرص إشباع حاجاته[17]". وقد كان الإسلام واضحا في هذه النقطة تماما حين أقام مبدأ الحرية على دعامتين أساسيتين، **أولاهما**: تأمين الإنسان من الجوع **وثانيهما**: تأمينه من الخوف [18]. وهنا نجد أنفسنا، مرة أخرى، وجها لوجه أمام قيمتي العدالة الاجتماعية والمساواة. وعلى هذا الأساس يرتبط وجود الحرية بثلاثة أمور، **الأول**: غياب الإكراه والقيود البشرية، **والثاني**: غياب العوامل والظروف الطبيعية التي تحول دون اتخاذ الفرد لقرار حر، **والثالث**: امتلاك الفرد لوسائل القوة التي تمكنه من تحقيق أهدافه التي حددها بإرادته الكاملة [19].

وإذا تم التعامل مع الحرية السياسية على أنها رافد من روافد الحرية العامة، فإن الصعوبات التي تكتنف مفهوم الأخيرة تنسحب على مفهوم الأولى أيضا، إذ ليس من اليسير أن نستخلص مفهوم الحرية السياسية من بين تلافيف النسيج العريض لمفهوم الحرية. فرغم اختلاف الحرية السياسية عن الحرية الفردية في الطبيعة والهدف ونطاق السريان وشروط الممارسة فإن التلازم بينهما يبدو أمرا ضروريا. فإذا كانت الحرية الفردية تحفظ للإنسان كرامته، فإن الحرية السياسية تضمن الوسائل التي تحمي الحرية الفردية، وتحدد لها نطاق حركتها. كما أنه لا يمكن الفصل تماما بين الحرية السياسية وكل من الحرية الاقتصادية والحرية الاجتماعية[20]،

من منطلق التلاحم بين الظاهرة السياسية وكل من الظاهرتين الاجتماعية والاقتصادية، من ناحية، ونظرا للتداخل بين ألوان الحريات من ناحية أخرى.

ومع هذا فإن للحرية السياسية مظاهر خاصة بها، إلى حد ما، ترتبط أساسا بوجود الديمقراطية، مثل حرية تشكيل الهيئات كالأحزاب والنقابات والجمعيات الأهلية.. الخ، والانضمام إليها، وحرية التعبير، ووجود انتخابات حرة نزيهة يتنافس فيها مرشحون ويختار المواطنون، بشكل حر، من بينهم أولئك الذين يتولون مختلف المناصب[21]. وفي تصور أكثر شمولا لمظاهر الحرية السياسية يمكن القول بأنها تتكون من عدد من المبادئ التي نادت بها الأديان السماوية والمذاهب الوضعية، ونصت عليها الدساتير المدنية، أولها: حق الشعب في اختيار نوع الحكم الذي يريده ويناسبه، واختيار الحاكم بملء إرادته ومحاسبته وردعه عن طريق الأجهزة النيابية والإعلامية، وسحب الثقة منه وعزله حسب دستور محدد. وثانيها، جماعية القيادة، أي عدم استئثار فرد واحد، أو فئة معينة، أو طبقة خاصة، بالحكم، وأن يلتزم الحكام برأي الجماعة أو الأغلبية. والمبدأ الثالث: هو إزالة جميع أنواع التمييز بين أبناء الشعب، وحق الفرد في الوصول إلى جميع المناصب في الدولة، ويتمثل الرابع: في أن يكون الفرد آمنًا على حياته وماله وكرامته في ظل سيادة القانون، أما الخامس: فهو حرية إبداء الرأي السياسي، وحرية التجمع والاجتماع وتشكيل الجمعيات والأحزاب وغيرها [22]. ويمد البعض الحرية السياسية لتنسحب على وضع الدولة ذاتها، أي حقها في ممارسة سيادتها، وأن تعبر في سياستها عن مصالحها الحقيقية، وألا تكون خاضعة لإرادة دولة أخرى، أو تابعة لها [23].

2 – العـدالة

تعد العدالة الأكثر أهمية بين مختلف قضايا الفكر السياسي، إذ إنها "الأكثر تأثيرا في تطور الحضارة البشرية والأطول قامة وشموخ رأس والأعمق جذورا في الطبيعة الإنسانية، لا يزاحمها في مضمار هذه الاعتبارات،ربما، سوى القوة [24] ". ويتفق المفكرون على أن فكرة العدالة في حد ذاتها تشكل القيمة المركزية في جميع العلوم المعيارية (الحقوق – الفلسفة– الدين والأخلاق.. إلخ)، التي تنظم علاقة الفرد بالآخرين، سواء بشكل مباشر، أم بطريقة غير مباشرة[25]، فهي الجوهر الأساسي للفكر السياسي برمته، حسب رأي أرسطو،

وهي الفضيلة التي تنطوي تحتها، وتترتب عليها، جميع الفضائل السياسية الأخرى[26]. ليس هذا فحسب، بل إن قيمة العدل تبدو شرطا أساسيا لوجود "الدولة" بتنظيمها القانوني والاجتماعي والسياسي، فإذا وجد العدل في مجتمع بشري ما، نكون أمام دولة، أما إذا غاب العدل، فإننا نكون أمام أي شكل اجتماعي، لكنه ليس الدولة، ولذا يرى أفلاطون أنها السمة الأساسية للنظام السياسي الفاضل.

ليس معنى هذا أن تعريف العدالة أمرا يسيرا، بل وكما هي الحال بالنسبة لمفهوم الحرية، فإنه على الرغم من مرور أكثر من ألفي عام على حديث أفلاطون عن العدالة فإن النظرية السياسية لم تحسم الأمر حول تحديد مفهوم نهائي لها، يتمتع بالثبات والرسوخ، وليس هناك اتفاق واضح بين البشر حول ما هو عدل وما هو ظلم[27]، لكن هناك اتفاقا عاما على أن العدالة "تعبير عن قيمة موحدة لا تتجزأ، وأنها لا تعني التوازن بين طرفين بينهما علاقة ما، إذ إن هذا الوضع أقرب إلى مفهوم المساواة منه إلى العدالة، إنما هي إعطاء كل ذي حق حقه بغض النظر عن مدى توازن المصالح[28]".

والعدالة هي القيمة العليا في الدين الإسلامي، وحولها تدور جميع تعاليمه وأحكامه الشرعية، وهي لديه فريضة واجبة وضرورة من الضرورات الاجتماعية والإنسانية وليس مجرد حق من الحقوق، وفرضها معيارا للعلاقة السليمة بين الرعية وأولي الأمر. وقد لخص الإمام بن القيم الجوزية هذا في عبارة جامعة حين أكد أن الشريعة عدل كلها، وقسط كلها، ورحمة كلها، ولذا فإن أي شئ خرج من العدل إلى الظلم ومن القسط إلى الجور، ومن الرحمة إلى ضدها، فهو ليس من الشرع وإن أدخل فيه بالتأويل. ومن جانبه عرف بن منظور العدل بأنه "ما قام في النفوس أنه مستقيم وهو ضد الجور.. وهو الحكم بالحق[29]". وتربط الشريعة الإسلامية بين العدل والاعتدال أو الوسطية، وتذهب إلى بناء رؤية شاملة للعدالة تتناول جوانبها السياسية والقانونية والاجتماعية، فهي عدل الولاة في الرعية، وعدل القضاة في المتحاكمين، وعدل الإنسان في أهل بيته، ولذا يستوي في وجوب العدل أن يكون تجاه الغير، أو حيال النفس، وأن يكون واجبا تجاه العدو كما هو واجب تجاه الولي، وهو فريضة وضرورة في القانون وأمامه، وفي الشئون الأدبية والمعنوية، وفي أمور المال والثروة والاقتصاد والمعاش[30]. ويضمن العدل في الإسلام المساواة التي لا تؤدي إلى ظلم، والحرية التي لا تنحدر إلى تفلت.

وفي الفكر الأوروبي الحديث يتمحور مفهوم العدالة حول القانون والحق [31]. ويربط "جون ستيورات مل" العدالة بالمنفعة، ويرى أن العدالة كغيرها من الصفات الأخلاقية الأخرى يتم التعرف عليها بشكل أفضل حين نقارنها بضدها، أي بالظلم، ويؤكد أن من الظلم حرمان المرء من حريته الشخصية، أو ملكيته الخاصة، وكذلك حرمانه من أي شئ آخر لا ينتمي إليه بحكم القانون، شريطة أن يكون هذا القانون عادلا، أي لا يحقق مصلحة فئة بعينها، وإلا وجب عصيانه. ويعتبر "مل" أن صفة العدل تلحق بأي فعل عندما يحصل الفرد على ما يستحقه من خير أو شر، وأن التحيز، أو المحاباة في أمور لا يجوز فيها ذلك، تعد مسألة منافية للعدل[32].

وعلى وجه العموم، قسم المفكرون، من الناحية النظرية، العدالة إلى نوعين، الأول هو: العدالة التبادلية، التي تقوم على المساواة المطلقة، بشكلها الرياضي البحت، والثاني هو: العدالة التوزيعية، التي تقوم على مبدأ الاستحقاق، أي أن يحصل كل فرد على ما يستحقه وفق إمكاناته واستعداداته وظروفه[33]. أما من الناحية التطبيقية فإن العدالة أخذت عدة أوجه في مقدمتها، العدل القانوني، الذي يدور حول نزاهة القضاء، والعدل الاجتماعي، الذي يتماس مع المساواة في مبدأ تكافؤ الفرص، ويمتد إلى منع التظالم البشري، الذي يحول دون وجود توازن اجتماعي، أو توفير احتياجات الإنسان الضرورية، من غذاء وإيواء ودواء..إلخ، وحق الإنسان في التأمين ضد مختلف الأخطار التي تهدد حياته، وضد العجز والشيخوخة والبطالة، أي حقه في العيش الكريم اللائق بإنسانيته.

ويمكن في هذا المقام التحدث عن العدل السياسي، الذي من اللازم أن يكون بالنسبة للسلطة "ترتيبا تاريخيا – اجتماعيا، يعترف لكل ذي حق بحقه، ويتيح له أن يتمتع به، وأن يقوم بالواجب المصاحب له [34]"، أي أنه يقوم على نزاهة "العقد الاجتماعي" بين الحكام والمحكومين، والذي يفرض وضع المسئولين في خدمة الشعب، وخضوع الجميع لسلطان القانون، شريطة أن يكون هذا القانون معبرا عن مصلحة المجتمع الحقيقية، وليس مفصلا حسب مقاس طبقة أو فئة اجتماعية معينة، كما هو الحال في العديد من القوانين، التي تنظم الحياة الاجتماعية، خاصة المتعلقة بالسلطة، في الكثير من دول العالم الثالث.

ولم تقتصر المناداة بأن يسود العدل الحياة الاجتماعية والسياسية في حالات السلم فقط، بل امتدت إلى ضرورة أن يكون هناك عدل في ساحات الحرب، الأمر الذي تجسد في مفهوم

"الحرب العادلة"، التي تنبع من "القانون الدولي الإنساني" الهادف إلى حماية المتضررين من النزاعات المسلحة. ومفهوم الحرب العادلة تعود جذوره إلى القديس أغسطينوس، ويعود الفضل في تطويره إلى القديس توما الإكويني، وهما كانا يريدان للتسامح الذي رسخه السيد المسيح عليه السلام أن يمتد إلى ساحات المعارك، لكن الحروب الصليبية أثبتت أن هذه الآراء النبيلة لم تلق طريقا إلى التطبيق. وجاءت الشريعة الإسلامية بأحكام وقواعد تنظم سلوك الدولة في زمن الحرب، أوضحها القرآن الكريم والسنة النبوية ووصايا الخلفاء الراشدين لقادة الجيوش وأسهب في شرح جوانبها أقطاب المذاهب الفقهية، وهي برمتها تحرم الحرب العدوانية، وتفرض احترام المستجير وعدم إيذاء الأسرى وتطبيب جرحي العدو واجتناب التمثيل بجثث القتلى، أو قتل الأطفال والنساء والشيوخ، أو تدمير الزرع والضرع، وتنادي بعدم الخيانة والغدر.

وفي عصرنا الحالي، جاء قانونا "جنيف" و"لاهاي" لينظما سير النزاعات المسلحة، فالأول يتعلق بحماية فئات معينة من الأشخاص والأموال الثابتة والمنقولة، في حين ينظم الثاني استخدام وسائل القتال وطرقه وسلوك المتحاربين. وكل ما سبق يمثل "قانون الحرب" وهو الحد الذي لم يقف عنده فقهاء القانون الدولي، بل طرحوا مفهوما أكثر تقدما وهو "القانون المضاد للحرب"، أو منع "حق الحرب"، باعتبار أن حظر الحرب يجب أن يكون هو الأصل[35]. لكن العلاقات بين الدول لا تزال محكومة بقانون الغاب الذي ينتهك جميع المبادئ، المذكورة سلفا، وهو يقوم على أن "القوة فوق الحق".

ويجمل د. حامد ربيع مفهوم العدالة، حين يبين صورها المتعددة، والتي منها الأخلاقي الذي ينبع من القواعد المثالية، ومنها القانوني الذي يقوم على احترام القانون القائم وتطبيقه على الناس جميع دون استثناء، ومنها الإداري الذي يدور حول ضرورة المشاركة في اتخاذ القرار، ومنها الجنائي الذي يعني وجود ضمانات تكفل للمتهم محاكمة عادلة، ومنها السياسي، الذي قد يبرر أحيانا الخروج على القواعد والنظم من أجل تحقيق غايات وأهداف اجتماعية عامة، لكنه يشترط أن يكون هذا الخروج لصالح الجماعة برمتها، وليس لصالح فئة بعينها، أو صاحب سلطة بعينه، وتعطي "الثورة" مثالا حيًّا على هذا اللون من العدالة[36].

3 - المساواة

تكمل المساواة، الضلع الثالث في مثلث القيم العظيمة، حيث تشكل مع الحرية والعدالة، المثل العليا التي يصبو البشر إلى تحقيقها منذ أول الخليقة، وهي قيمة مهمة في حياة النظام الديمقراطي، "ففي حال انحدار مبدأ المساواة بشكل طبيعي من إيمان بالكرامة الإنسانية، وحين يكون حصيلة للاحترام المطلق للاستحقاق الإنساني، يصبح أمرا كافيا لإيجاد الديمقراطية [37]".

وتعني المساواة بمفهومها العام وجود حالة من التماثل بين أفراد المجتمع أمام القانون، بغض النظر عن الميلاد أو الطبقة الاجتماعية أو العقيدة الدينية أو الثروة أو الجنس أو المهنة. وقد بين بن منظور في "لسان العرب" في معرض حديثه عن الاشتقاق اللغوي للمساواة أن "التساوي هو التماثل.. والمتساويان هما الذي لا ينبو أحدهما عن الآخر.. والسوية هي العدل والنَّصفة [38] ". لكن هناك اختلافا بين المفكرين حول "المساواة المادية"، فالبعض يرى أن تحقيق المساواة بشكل مطلق، أو طريقة رياضية بحتة، يضر بقيم الحرية والعدالة والإنجاز، ويتعارض مع مبدأ التدرج[39]، الذي يبدو أنه يشكل قانونا طبيعيا لحياة البشر، إذ ليس من العدل أن يتساوى الناس في العائد أو المكافأة المادية، رغم تفاوت جهودهم وعطائهم الناجم عن اختلاف قدراتهم واستعداداتهم الطبيعية، كالصحة والذكاء والاتزان العاطفي. وفي المقابل يري البعض أن عدم تساوي البشر في الخصائص الطبيعية، قد يكون مجرد نتيجة لعدم توافر المساواة الاجتماعية، "فالصحة المعتلة مثلا تنشأ عن سوء التغذية، ويكون الذكاء المتدني مجرد انعكاس لأمية أسرة فقيرة[40]". ولهذا نادت الماركسية بمبدأ "من كل على قدر طاقته ولكل على حسب حاجته"، لكنها فشلت، عمليا، في تطبيق هذا الأمر، مما يفتح الباب مجددا أمام إعادة النظر في المفهوم العملي لقيمة المساواة.

وهنا يمكن التأكيد على المساواة تعني التساوي في مختلف الأوضاع بما يمكن الناس من ممارسة حياتهم على أساس من تكافؤ الفرص، وليس على أساس التساوي الحسابي البحت[41]. ولذا يجب أن يكون التساوي في الحقوق والواجبات الإنسانية أمام القانون الذي يضبط حركة المجتمع، ويقوم على التوازن أو التراضي بين جميع أعضاء الجماعة، ويخلص لتحقيق مصلحتهم دون تمييز. أما النواحي المادية؛ فيجب أن تقوم على مبدأ تكافؤ الفرص،

ومنع الاستغلال، ثم يتم ترك الناس ليحصلوا على عائد مادي يتناسب مع حجم إنجازهم، أو مقدار الجهد الذي يبذلونه، وبذلك لا تضار الحرية، ولا العدالة. لكن هذا لا يمنع في حال حدوث تفاوت حاد، يتعدى مسألة التدرج الطبيعي، جراء وقوع ظلم اجتماعي أو فساد سياسي واقتصادي، من التدخل لإعادة الأمور إلى نصابها، حيث أن "تركز الثروات القومية في أيدي الأقلية يؤدي إلى الانتقاص من حقوق بقية المواطنين[42]"، ونكون في هذه الحالة أمام غياب للعدل الاجتماعي، الأمر الذي يضر، دون شك، بالمصلحة العامة.

4 – الانتماء

ما من شك أن الانتماء قيمة عظيمة في حياة الأفراد والشعوب، إذ لا مناص أمام الإنسان سوى أن ينتمي إلى قيمة أو فكرة أو رمز أو مؤسسة اجتماعية، أو كل هذا معا، لأن هذا الوضع يجعله يشعر بأن لحياته فائدة، ولوجوده قيمة، ويحميه من الضياع والاغتراب، الذي ينبع من وجود صراع بين قيم متضاربة تؤدي إلى تلاشي الذات وسقوط الهوية الفردية والجماعية.

والاتجاه الأساسي الذي أخذته قيمة الانتماء تمحور حول مسألة "الوطنية"، إذ أن الانتماء للأوطان، أرضا وتاريخا وحضارة، يمثل شحنة عاطفية وروحية تدفع المرء إلى العمل الجاد والمشاركة البناءة في سبيل تقدم ورفعة بلاده، وبغير هذا الشعور قد ينزلق الإنسان في الاتجاه المضاد، ويصبح متطرف التفكير والسلوك، بل وتثار علامة استفهام حول هدف حياته[43].

وهناك مفاهيم مرتبطة بالانتماء أو تمثل درجة من درجاته، مثل الولاء، والالتزام، والإحساس بروح الجماعة والعضوية. والولاء ينبع من الحب التلقائي، المجرد من المصلحة، الذي يجعل الفرد يميل إلى التحدث والتصرف في القضايا العامة والدفاع عنها، خاصة إذا كان لديه شعور بعدل القائمين على الأمر. وقد ارتبطت فكرة الولاء بالحكومات أكثر من ارتباطها بأي تنظيم أو جماعة سياسية معارضة، فمن وجهة نظر الأمريكيين فإن الفكرة تبلورت في الإجراءات المدروسة التي اتبعها الرئيسان الأمريكيان ترومان وإيزنهاور في ترسيخ ولاء أفراد الشعب لخدمة الحكومة[44]، ولذا يعتبرون الشخص الموالي (Loyalist) بأنه "الشخص الذي يكرس نفسه لخدمة الحكومة، من منطلق الثقة في القادة السياسيين، مهما تكن درجة جدارتهم أو طبيعة سياساتهم[45]".

ويعتبر الولاء من أهم مؤشرات تكامل المجتمع السياسي، إذ أن المجتمعات التي تعاني أزمة في هذا الصدد يغلب على أفرادها طابع الولاء المحلي الضيق. أما المجتمعات المتكاملة التي تسودها ثقافة سياسية حديثة فإن أفرادها يتجهون بولائهم نحو الدولة القومية، بما يتضمنه ذلك من إعلاء المصلحة العامة، والوعي بالمشكلات والقضايا الكبرى التي تمر بها الدولة[46]. أما الالتزام فهو شعور بمسئولية أخلاقية تجاه المجتمع، تجعل الفرد يؤدي واجبه على أكمل وجه، ويحترم القانون [47]. وهذا، بالطبع، يتطلب توافر العدل، أي إحساس هذا الفرد بأن الحكومة تتوخى العدالة فيما تتخذه من قرارات لترتيب مختلف الأوضاع الاجتماعية.

ويرتبط الإحساس بروح الجماعة بمفهومي "الوجدان الجمعي" و"التضامن"، والأول يعني اشتراك عدد كبير من الأفراد في الشعور نفسه، سواء كان السرور أم الحزن أم الغضب، والثاني، يشكل أحد مظاهر الترابط الاجتماعي، الذي يشاهد بصفة عامة بين الجماعات الصغيرة، حيث تصل روح التضامن إلى درجة عالية، تدفع الجماعة كلها إلى أن تعمل كفرد واحد[48]. أما العضوية فهي انتماء لتنظيم سياسي أو اجتماعي ما والتزام بأسلوب عمله وتوجهاته، وتسبقها مراتب منها المؤيد والمؤازر والنصير والمرشح، تبعا لطريقة عمل كل تنظيم. وفي الممارسة السياسية الإسلامية كانت هناك درجات للعضوية، مثل المستجيب والمبتدئ والمريد، وهي مراحل تأتي قبل الانضواء التام تحت لواء الحركة أو التنظيم، واستعمل البعض مصطلح "الشد" ليعبر عن مرحلة الانضمام إلى حركة "الفتوة" في العصر العباسي[49].

وعلى وجه العموم فإن قيمة الانتماء تتجلى في عدة مظاهر، من بينها تشجيع الصناعة المحلية، والاعتزاز باللغة الوطنية والزي الوطني، والالتفاف حول علم يمثل رمزا للدولة، والتمسك بالقيم العامة التي تتفق عليها الجماعة الوطنية، والاستعداد للتضحية من أجل الوطن حين يتعرض للأخطار، بل يذهب البعض إلى حد اعتبار التسامح في المجتمعات التي تتسم بفسيفسائية عرقية أو لغوية أو دينية أو غيرها هو دليل قاطع على الانتماء، إذ إن التعصب "يشكل ثغرة واسعة ينفذ منها العدو الطامع إلى الصفوف المتراصة والمنتظمة فيمزق وحدتها ويبدد شملها ويفرض سلطانه عليها، ويجد في التعصب تربة خصبة يبذر فيها بذور الشقاق[50]". ولذا فإن الشخص المتسامح غيور على وطنه، حريص على تجنيبه الأخطار، خاصة في الوقت الراهن، الذي باتت فيه الدول الكبرى، تتذرع بمسألة حقوق الإنسان

وأوضاع الأقليات وتتدخل في شئون بعض الدول، لحسابات سياسية بحتة لا تمت من قريب أو بعيد لأي نزعة إنسانية.

ولا يمكن الحديث عن الانتماء دون التطرق إلى "الروح الوطنية" (51)، التي تشكل مفهوما راسخا في الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية، سواء "الوطنية المحلية" التي قد لا تكون أكثر من مجرد ضيق أفق، لأنها تنطوي على تعصب شديد للقبيلة والعشيرة والعائلة، وانتهاء بالوطنية الجامعة التي تتعدى حدود الانتماءات الأولية لتشمل "الدولة" الحديثة بأسرها.

ولا نكاد نلمح كلمة وطن في شعر العرب الأقدمين، والشعر كان كتاب حياتهم، إلا نادرا، ومنها ما أنشده رؤبة بن العجاج: " أوطنْت وطْنا لم يكن من وطَني... لو لم تكن عاملها لم أسكن". وكان الوطن عند العرب لا يعدو كونه السكن وموطئ القدم، وهو ما يتأكد من تعريف أبي البقاء الكفوي للوطن في كتابه الأثير "الكليات" بأنه "منزل الإقامة. والوطن الأصلي مولد الإنسان أو البلدة التي تأهل فيها. ووطن الإقامة هو البلدة أو القرية التي ليس للمسافر فيها أهل ونوى أن يقيم فيه خمسة عشر يومًا فصاعدًا. ووطن السكنى هو المكان الذي ينوي المسافر أن يقيم فيه أقل من خمسة عشر يومًا". وقد عبر الرسول صلى الله عليه وسلم بجلاء عن حبه لمسقط رأسه حين توجه إلى مكة دامعا وهو يرحل عنها مرغما مهاجرا إلى المدينة: "إنك من أحب بلاد الله إلى قلبي، ولولا أن أهلك أخرجوني منك ما خرجت".

أما العرب المحدَثون فنقلوا المصطلح إلى مستوى أعمق من مجرد البيت والديار، وأداروا حوله جدلا لا يزال قائما حول منشأه ومبتغاه، فوجدنا من يقبله ويطوره مثل الإمام محمد عبده الذي عرفه بأنه: " المكان الذي للمرء فيه حقوق وواجبات سياسية "، بل هناك من أصبح الوطن في نظره هو الأولى بالولاء والانتماء والإخلاص، مثل الشاعر والفيلسوف اليمني الكبير عبد الله البردوني الذي يقول في عبارة دالة: "تذهب الزعامات وتبقى الأوطان".

في المقابل وجدنا من يتحفظ على المصطلح مثل عبد العزيز جاويش الذي اعتبر أن الوطنية مصطلح أجنبي ظهر فجأة بأوروبا في القرن الثامن عشر، انتقل إلى الشرق من العلوم الغربية التي تنافح عن المدنية الحديثة. بل هناك من يؤكد تشوّه المصطلح في ذاكرتنا ومخيلتنا الجمعية مثل المفكر التونسي عادل لطيفي الذي يقول: " لو عدنا إلى جذور تبلور هذا المفهوم في الحالة العربية لوجدناه مرتبطا إلى حد كبير بالمعانات المتولدة عن هيمنة الاستعمار، أي سلب الأراضي والاعتقالات والتعذيب والقتل، وكل الحالات المرتبطة بتجربة الاحتلال والمؤسسة

على نكران حق وجود الآخر، على عكس الحالة الغربية التي كان فيها وعي الإنسان بالوطن امتدادا لوعي الإنسان بذاته".

وقد ارتبطت الوطنية في حياة العرب المعاصرين في الغالب الأعم بالأقوال أكثر من الأفعال، أو بالتنظير أكثر من الممارسة، وبالعواطف أعلى من العقل، وبالأيديولوجيات قبل الفهم الموضوعي والواقعي. ولفتت هذه المسألة انتباه كاتب بمكانة تركي الحمد فرأى أننا في العالم الثالث عامة نتحدث كثيرا عن الوطن والوطنية، ونملأ الأسفار الضخمة عن معناها ومبناها، بينما يمارس الناس في البلاد المتقدمة وطنيتهم من دون أن يفكروا في هذا أو يعلنوه ليل نهار. ويرى أن صانع الأحذية لو أتقن عمله فهو أكثر وطنية من زعيم لا همَّ له في خطبه سوى الوطنية، وأب يزرع قيمة العمل في ابنه هو أكثر وطنية من وزير يتحدث عن الوطن دوما.

ورغم أن الروح الوطنية مخبوءة بين جوانح المرء، ولا يحاسب الفرد عن غيابها إلا إذا اتخذ من السلوك ما يقر بذلك، أو ما يضعه في تعارض مع مقتضيات الوطنية، فإن الدول جميعها تريد من مواطنيها أن يظهروا هذه الروح حتى ولو كانت مصطنعة، مثل ما فعلته منظمة (MPAC) حينما وجهت المسلمين الأمريكيين إلى الخروج من بيوتهم للاحتفال بالرابع من يوليو (يوم الاستقلال) في وقت كانوا فيه منقوصي المواطنة، ومغبونين من سوء المعاملة بعد أحدث 11 سبتمبر 2001.

لكن في جميع الأحوال، فإن هذه الروح تعد قيمة خُلقية سامية، منذ بدء الخليقة وإلى قيام الساعة، وهي تكمن في حب الإنسان الفطري لمسقط رأسه، أي المكان الذي ولد فيه وترعرع، وفيه عاش أبوه وأجداده، وغيرته عليه، وحرصه على الارتقاء به وإنهاضه، والاستعداد التام للذود عنه وحمايته من أي معتد غاصب، واعتباره دوما الملاذ الأخير، ليس للأوغاد كما قال جونسون، ولكن للأسوياء، ورحم الله أحمد شوقي الذي أنشد في بيت خالد من الشعر:

وطني إن شغلت بالخلد عنه ... نازعتني إليه في الخلد نفسي

و قال الجاحظ: كان النفر في زمن البرامكة إذا سافر أحدهم أخذ معه من تربة أرضه في جراب يتداوى به، ويبلغ الأمر مداه مع شاعر عربي آخر قال:

بـلاد ألفناها على كـل حـــالةٍ
وقد يؤلَف الشيء الذي ليس بالحسنْ
وتُستعذب الأرض التي لا هواء بها
ولا ماؤها عذب ولكنـها الوطـن!

إلا أن المؤرخ الهولندي الشهير "يوهان هويزنجا" يرفض اقتصار "الوطنية" على هذا الزخم العاطفي، بل يمدها إلى مجال العقل فيقول: "إن في لفظة الوطنية شيئا من الإدراك الشعوري الواعي.. فهي تعبر عن اقتناع بالتزام يقيد صاحبه تماما نحو الوطن، التزام لا يحدده سوى ما للضمير من مبدأ سام مرشد". وهذا الإدراك قديم قدم الإنسان نفسه، فالوطنية في نظره كانت موجودة لكن بألفاظ مختلفة معادلة لها، والتغير الوحيد الذي جرى في القرون الأخيرة أن اللفظ بات أكثر تحديدا، أما ما عدا ذلك فكل ما يتعلق بالوطنية ظل على حاله، كغريزة بدائية في المجتمع البشري.

ويتجاوز المفكر المغربي عبد الإله بلقزيز هذا المستوى من الشعور القائم على الموروث الثقافي والديني والاجتماعي الذي تكرسه المؤسسات التي تعكف على تلقين الفرد وتنشئته، معتبرا أن مثل هذا الشعور ينتج وعيا بحضارة أو عقيدة لكن ليس بوطن، ثم يضيف المصالح إلى العقل في إدراك معنى الوطنية، ففي رأيه، فإن الوطن ليس حقيقة جغرافية، وإنما هو حقيقة اجتماعية – اقتصادية وسياسية، كما أنه ليس حقائق قبلية مطلقة، وإنما حقيقة تُبنى بناء مستديما من خلال التوليد المستمر للمصالح المادية التي تصنع بين الناس روابط فتدمجهم في وحدات اجتماعية وتكوِّن لديهم ذواتهم الجمعية. ويقول في هذه الناحية: " لا يكفي المرء مثلاً أن يولد في مصر أو المغرب من أبوين مصريين أو مغربيين، وأن يتلقّف تاريخ هذين المصرين من أمصار العرب، وأن يتشبع بعظمة رموز تاريخهما، وأن تكرّس البيئة العائلية والتربوية والإعلامية قيم الاعتزاز بالانتماء الى البلد عنده، حتى تتكون في وعيه مبادئ الوطنية المغربية أو المصرية، أو حتى يتحصّن وعيه من خطر البُرم بذلك الانتماء أو الرغبة في التحلل منه"، وبذلك فهو يشترط أن يحصل الفرد على حقوق المواطنة، المادية والمعنوية، كاملة حتى يشعر الإنسان بمعنى "الوطن".

لكن هذه الشروط يمكن أن تتراجع أو حتى تختفي في أوقات المحن، فيغفر المخلصون لبلدهم كل ذنوبه في حقهم، ويبدون استعدادا حقيقا لدفع أرواحهم فداء له. وهناك مثَل قريب على ذلك يتمثل في؛ الحزن الذي تملك قلوب وأكباد كثير من السجناء والمعتقلين أيام حكم الرئيس جمال عبد الناصر من هزيمة 1967، على يد إسرائيل، رغم أنهم كانوا في هذا الوقت يُذاقون العذاب أصنافا بأيدي جلادين لا يرحمون، ولا يعترفون لأحد بأن يحب بلده بالطريقة التي تروق له.

وهذا الجانب الإيجابي للروح الوطنية هو الذي يغذي النضال ويصلب عوده، ويمثل بالنسبة له، في كل زمان ومكان، الوقود الأساسي الذي يعمل به، أو الزاد الرئيسي الذي يتقوت عليه. لكن هذه المرامي الحميدة للوطنية لا تتوفر في كل الحالات، ففي ضوء وقائع التاريخ نلاحظ أنها ارتبطت أحيانا بالحروب القومية والنزعات الاستعمارية السافرة. فكثير من الحروب نشبت باسم الوطنية، واستخدم فيها "الوطنيون" كأدوات للتدمير وسفك الدماء ضد "المواطنين المستضعفين" للبلاد المستعمرة أو المستهدفة بالعدوان.

لكن في المحصلة فإن النضال كفعل إيجابي شرعي وشريف مرتبطة بالروح الوطنية من الصنف الأول، أما العدوان، الذي تقف منه المقاومة موقف النقيض أو المناهض، فيستخدم الروح الوطنية من الصنف الثاني، ليحولها إلى طاقة ممقوتة.

5 – الانخراط

تعني المشاركة، بصفة عامة، الجهود المشتركة، حكومية وأهلية، في مختلف المستويات والتي ترمي إلى تعبئة الموارد الموجودة أو التي يمكن إيجادها لمواجهة الحاجات الضرورية وفقا لخطط مرسومة في حدود السياسة الاجتماعية للمجتمع. وتعني أيضا "التعاون القائم على الشعور بالمسؤولية الاجتماعية من أفراد المجتمع ومنظماته وقياداته، والتي تنبع من اتجاه اجتماعي ومبادئ ثقافية وأخلاقية" [52].

أما المشاركة السياسية فتكمن في الأنشطة التطوعية التي يشارك بها الفرد بقية الجماعة الوطنية في اختيار الحكام وصناعة القرار، وصياغة السياسات العامة [53]، سواء بصفة مباشرة أو غير مباشرة. وتتدرج هذه الأنشطة من الانتماء إلى الأحزاب السياسية والترشح في الانتخابات والتصويت والمساهمة في الحملات الانتخابية، والتبرع بالمال لتعزيز خيار

سياسي معين، وحضور الاجتماعات السياسية، وإجراء اتصالات بشخصيات سياسية رسمية، وكتابة الخطب وإلقائها، والقيام بالدعاية لصالح حزب سياسي أو حركة اجتماعية، والمشاركة في النقاش والجدل العام، وجمع المعلومات حول السياسات المحلية والدولية.

وما سبق يشمل الأنشطة التي توافق القواعد الشرعية المقررة والسلمية المتعارف عليها، لكن المشاركة قد تجنح إلى أفعال تخالف تلك القواعد من قبيل السلوك العنيف والمتطرف، والثورات، ومختلف أشكال المقاومة المدنية من التظاهر والاعتصام والعصيان المدني والإضراب. وتكمن عدة دوافع وراء كل هذا، مثل باعث الانتماء، وباعث الإنجاز، وباعث البحث عن مزيد من قوة.

والمشاركة السياسية (political Participation) هي نشاط اختياري، ومزاولة إرادية، ترمي إلى التأثير في تحديد السياسات العامة، واختيار القادة على المستوى المحلي والوطني، سواء كان هذا النشاط موفقا أو غير موفق، منظما أو عشوائيا، مستمرا أو متقطعا، شرعيا أو غير شرعي. والمشاركة مؤشر تفاعلي لصحة العلاقة بين المجتمع والسلطة السياسية، فبقدر ما تعبر السلطة عن مجتمعها تعبيرا دقيقا وأمينا، بقدر ما تتعزز المشاركة السياسية الإيجابية المنظمة لأفراد المجتمع في الشئون العامة، سواء بصفتهم الفردية، أو عبر المؤسسات والوسائط السياسية.

وتتسم المشاركة السياسية بعدة خصائص، أولها: الفعل، الذي ينطوي على تحرك الجماهير بنشاط صوب تحقيق الأهداف. وثانيها: التطوع، حيث يقدم الناس على الانخراط في المجالات العامة بإرادة حرة، من دون أي إكراه مادي أو معنوي. أما ثالثها: فهو الاختيار، الذي يعني أن يمتلك الأفراد تحديد توقيت وصيغة المشاركة، ويكون بوسعهم أن يمتنعوا عنها في الوقت الذي يحددونه، وحسب ما تقتضيه مصالحهم.

ولا يقف المشاركون السياسيون على درجة واحدة من الانخراط، بل يتفاوتون تفاوتا ظاهرا. ولفت هذا التفاوت أو ذلك التنوع انتباه علماء كثر فحاولوا تصنيف هؤلاء المشاركين في فئات معينة. فقسمهم أحدهم إلى متفرجين ومشاركين ومجالدين، وذهب آخرون إلى تقسيمهم إلى ست شرائح تتدرج من الأدنى إلى الأعلى فتبدأ بغير المشاركين على الإطلاق، ثم المهتمين بالتصويت في الانتخابات، فالنشيطين الواضحين المعروفين، ثم المهتمين بالتفاعل مع الجماهير، فالمشاركين في الحملات الانتخابية، وأخيرا المنغمسين في مشاركة سياسية ظاهرة.

وهناك من قسم شرائح المشاركين إلى ستة أنواع، الأول: يتمثل في القادة الذين يتولون المناصب الحكومية، وهؤلاء قد يخدمون كأعضاء في مجلس عام أو لجنة أو ما يشبه ذلك، ويمكن أن يتنخبوا لمناصب عامة. والثاني: يشمل النشيطين الذين يشتركون في الأعمال السياسية المنظمة، وقد ينخرطون في أعمال تطوعية. والثالث: يضم المتصلين بالحياة السياسية، والذين يسعون إلى ذلك بجمع المعلومات، وترسيخ القيم السياسية. والرابع: يشمل المواطنين، الذين يجدّون في سبيل القيام بما عليهم من مسئوليات، في المساهمة في صنع السياسات العامة واختيار الحكام، وما يتطلبه هذا من معرفة سياسية وانحيازات واتجاهات. أما الخامس: فيضم المهمشين، الذين لا تربطهم بالنظام السياسي سوى خيوط واهية. وأخيرا: يأتي المنعزلون، الذين لا يشاركون سياسيا إلا نادرا، بل قد لا يشاركون على الإطلاق، وهم لا ينتمون إلى أي من الفئات الخمس السابقة.

وهناك عدة عوامل تحدد الرغبة في المشاركة، ومستواها ودرجتها وشكلها، يمكن ذكرها على النحو التالي:

1 – هناك علاقة طردية بين حجم مشاركة الفرد ومستوى المثيرات السياسية التي يتعرض لها في حياته.

2 – هناك علاقة طردية بين مستوى المثيرات السياسية التي يتلقاها الفرد وبين الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها، ففي المتوسط العام فإن أبناء الطبقة المتوسطة يتعرضون لشواغل سياسية أكبر من أبناء الطبقة العاملة.

3 – يختلف مستوى الاهتمام السياسي للفرد تبعا لاختلاف الثقافة السياسية السائدة في المجتمع، والتي تسهم في صياغة معرفة الأفراد بشئون السلطة والحكم، وصناعة القيم التي تترسخ في نفوسهم، وتشكيل اتجاهاتهم السياسية.

4 – في الغالب الأعم، يميل الأفراد الأقل تعليما إلى تجنب المعلومات السياسية ورفضها، في إطار ما يدور في أذهانهم من أوهام عن التمسك بكل ما يحمي الذات ويصون الهوية، لاسيما إن كانت هذه المعلومات من النوع الذي يسائل بعض ما يعتقده الفرد حيال نفسه، والشخصية القومية لبلده، ومعتقداته الدينية.

5 – يرتبط الاهتمام السياسي بالنوع، لاسيما في الفئات الأقل تعليما، حيث ينشغل الذكور بالسياسة بدرجة أكبر من الإناث.

6 - يقود ارتفاع المستوى الاقتصادي والاجتماعي والتعليمي للشخص إلى تعزز شعوره بالثقة بالنفس، ومن ثمّ رسوخ الاقتدار السياسي لديه، وسعيه إلى تنمية معارفه بالمجال العام، وإحساسه بأن بوسعه أن يؤثر في مجريات الأمور ويقوم بما عليه من واجب حيال وطنه.

7 - يؤدي شعور الإنسان بالاغتراب إلى تدني رغبته في المشاركة السياسية، لأنه لا يثق في السياسة والسياسيين، ويحس باللاجدوي من الانخراط في أي عمل إيجابي.

8 - يميل الأشخاص المقتربون من التجمعات والتنظيمات السياسية، مثل العاملين في مختلف أجهزة الإعلام والمحامين، إلى المشاركة السياسية أكثر من هؤلاء الذين يعملون في مهن بعيدة نسبيا عن الساسة والسياسة.

9 - تتزايد المشاركة السياسية بتقدم العمر، لتصل إلى ذروتها في منتصفه، ثم تبدأ في التراجع مع زحف الإنسان نحو الشيخوخة الهادئة، حيث يتضاءل الوقت الذي يخصصه الإنسان لممارسة النشاط السياسي، وتضعف صحته فتخذله حين يحاول بذل أي مجهود تتطلبه الحياة السياسية بتعقيداتها وتشابكاتها.

10 - يقبل سكان المدن على المشاركة السياسية أكثر من قاطني الريف، لأن أهل المدن أكثر تعرضا للمعلومات السياسية، وترتبط طبيعة المهن التي يعملون بها بالمجال العام، أكثر من ارتباط أعمال الفلاحة.

6 - التسامح

التسامح هو صورة التكيف التي بمقتضاها تميل الجماعات المتعارضة إلى الانسجام المتبادل، وتحاشي الصراع من أجل التوصل إلى حل عمليّ[54]، في ظل مبدأ عدم التدخل في معتقدات وتصرفات الآخرين التي لا يحبذها المرء. ومن ثم فإن قضية "عش واترك الآخرين يعيشون" تعتبر مثالا مبسطا على التسامح.

وتوجد درجات متنوعة لمبدأ عدم التدخل، أولها: أن يتجاهل المرء الآراء والأفعال التي لا تناسب طبيعته، وثانيها: أن يعبر عن عدم تحبيذه لها، وثالثها: أن يحاول دحض الآراء والأفكار التي لا يستسيغها[55].

والتسامح من القيم الأصيلة في ثقافة الديمقراطية، إذ إن الحريات الثلاث المرتبطة بالتفكير والتعبير والتدبير، تنطوي على تسامح مع المعارضة السياسية، أو مع الآخر المختلف معنا في الاتجاهات والتوجهات. ويوصم بالتعصب والاستبداد كل من يحاول أن يحرم المعارضين من التعبير اللفظي والحركي عن أنفسهم، ما دام قولهم وفعلهم لا يخالف القانون، ولا يشكل اعتداء على حريات ومصالح الآخرين.

وقد وضع "جون لوك" وهو من كبار الفلاسفة المدافعين عن التسامح الديني في وجه تعصب الكنيسة وتجبرها، مجموعة من الضوابط، التي لا يمكن تعديها حتى يصبح التسامح قيمة إيجابية، ولا ينزلق إلى التساهل أو اللامبالاة أو حتى ما هو دون ذلك بكثير. ومن هذه الضوابط؛ الترويج لمعتقدات وأصول تهدد بتدمير المجتمع، وإشاعة الإلحاد والفوضى، وتدمير بنية الدولة وتعريض مصالحها الوطنية للخطر، والتعدي إلى أموال الآخرين وحُرماتهم، وإبداء الولاء لحكام أجانب، ما يعني خيانة الوطن[56]، والخيانة ليست وجهة نظر، بل جريمة بشعة، لا يجب التساهل أبدا في عقاب مقترفيها.

وأقر الإسلام في نصه ثقافة التسامح من خلال تأكيده على مبادئ الإخاء الإنساني، والاعتراف بالآخر واحترامه، والمساواة بين الناس جميعا، والعدل في التعامل مع الناس بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية والعرقية واللسانية، وإقرار الحرية المنظمة. وهناك عشرات الآيات القرآنية التي ترسخ هذه المبادئ[57]. أما على مستوى الفلسفة الإسلامية، فربما يكون الكندي من أكثر من أقروا ثقافة التسامح حين دعا إلى منطلقات خمس هي: ضرورة البحث عن الحقيقة لذاتها، وعدم إحاطة رجل واحد بالحقيقة بل قد لا يحيط بها الجميع، وتعرض الكل للخطأ، كما أن الوصول إلى الحقيقة يتطلب مشاركة الناس جميعا، وأن التسامح ضرورة من أجل تحصيل التقدم[58]. لكن كثيرا من الممارسات التي قام بها أغلب حكام المسلمين، ومن تحلق حولهم من الولاة والأتباع، افتقدت إلى روح التسامح، وخالفت الكثير مما جاء في النص القرآني الكريم.

وقد اختلف مفهوم التسامح في الماضي عما هو عليه الآن. فمن قبل اكتسى هذا المفهوم بطابع أبوي، ولم يكن ناجما عن تطبيق مبدأ أو فكرة عظيمة وعميقة إنما مجرد سلوك فاضل، ما يعني أن هناك طرفا لديه اليد الطولى على طرف آخر، وأنه يتسامح معه من قبيل العطف والشفقة أو فعل الخير. من هنا تبدو فكرة التسامح مرتبطة بالتعالي والازدراء بل والطغيان،

إذ إننا حين نقول لشخص إننا نتسامح مع ما يفكر فيه، فهذا معناه أن تفكيره لا قيمة له، لكننا سنغض الطرف عن ذلك من قبيل المجاملة (59).

أما اليوم فقد تغيرت النظرة إلى المفهوم منذ أن ارتبط بشعار "الحرية والمساواة والإخاء" الذي رفعته الثورة الفرنسية، حيث تخلى عن الطابع الأبوي، وأصبح يقوم على "الحق" الذي لا تفريط فيه، ويرتبط بالمواطنة، التي تعني عدم التمييز بين الناس على خلفيات تتعلق بالدين والمذهب والعرق واللغة والوضع الطبقي، ولا يرتبط بالمزاج الشخصي ويجعل منه أساسا لإقرار التسامح وكفالته (60).

وفي دورته الثامنة والعشرين، التي استضافتها العاصمة الفرنسية باريس في نوفمبر من عام 1995، اعتمد المؤتمر العام لمنظمة اليونسكو تعريفا شاملا للتسامح يرى فيه ما يلي:

1 - التسامح هو الاحترام والقبول والتقدير للتنوع الثري لثقافات عالمنا، ولأشكال التعبير، وللصفات الإنسانية لدينا. ويتعزز هذا التسامح بالمعرفة والانفتاح والاتصال، وحرية الفكر والضمير والمعتقد. وأنه الوئام في سياق الاختلاف، وهو ليس واجبا أخلاقيا فحسب، إنما هو واجب سياسي وقانوني أيضا. والتسامح هو الفضيلة التي تيسّر قيام السلام، ويسهم في إحلال ثقافة السلام محل ثقافة الحرب.

2 - لا يعني التسامح المساواة أو التنازل أو التساهل، بل هو قبل كل شيء اتخاذ موقف إيجابي فيه إقرار بحق الآخرين في التمتع بحقوق الإنسان وحرياته المعترف بها عالميا. ولا يجوز بأي حال الاحتجاج بالتسامح لتبرير القيام بهذه القيم الأساسية. والتسامح هو ممارسة يجب أن يأخذ بها الأفراد والجماعات والدول.

3 - إن التسامح مسئولية تشكل عماد حقوق الإنسان والتعددية، بما في ذلك التعددية الثقافية، والديمقراطية وحكم القانون، وهو ينطوي على نبذ الدوجماتية والاستبدادية، ويثبت المعايير التي تنص عليها الصكوك الدولية الخاصة بحقوق الإنسان.

4 - لا تتعارض ممارسة التسامح مع احترام حقوق الإنسان، ولذلك فهي لا تعني تقبل الظلم الاجتماعي أو تخلي الفرد عن معتقداته أو التهاون بشأنها، بل تعني أن المرء حر في التمسك بمعتقداته، وأنه يقبل أن يتمسك الآخرون بمعتقداتهم.

والتسامح يعني الإقرار بأن البشر المختلفين بطبعهم في مظهرهم وأوضاعهم ولغاتهم وسلوكهم وقيمهم، لهم الحق في العيش بسلام، وفي أن يطابق مظهرهم مخبرهم، وهو يعني أيضا أن آراء الفرد لا ينبغي أن تُفرض على الغير.

وحتى لا يكون التسامح الذي ينشده الخيرون من الناس مجرد كلام معسول أو انقلاب مفروض على الاختلاف الواقعي للآراء والمعتقدات، يتعين إحداث طرف ثالث، أو كلام ثالث، يعمل على استقرار التسامح وتوازنه بين الأنانيات الفردية أو الجماعية [61]. وهذا لن يتحقق إلا بعد تعاقد راسخ البنيان بين المجتمع والسلطة، وبين مفردات الجماعة الوطنية نفسها، تتم ترجمته في الدستور والقوانين المكتوبة أو العرفية، وهو ما يبلغ رشده في سياق إطار سياسي ديمقراطي سليم.

وهناك عدة مفاهيم تربطها صلات مختلفة بمفهوم التسامح، وينظر إليها البعض باعتبارها مترادفات له، نظرا لأنها تتشابك معه، بما يؤدي إلى تداخل طرق فهم التسامح، إلى درجة أن الاختلاف حول هذا التسامح يمكن أن يفهم باعتباره صراعا بين هذه المفاهيم، والتي تشمل التساهل والتعايش والسلام الاجتماعي والمجاراة والاحترام والتقدير والحلم والاعتدال وقبول الآخر[62].

لكن أيًّا من هذه المفاهيم على أهميتها، لا تغني عن التسامح، ولا تحل محله، بل تساعد على فهمه، وتشرح بعض جوانبه، لكنها تظل طيلة الوقت أقل وأضعف من أن تنسخه، أو تزيحه تماما.

في خاتمة المطاف فإنه لا يمكن لعاقليْن أن يختلفا على أن التعصب آفة، لأنه يأكل عقل الفرد وروحه، ويشتت جهد الجماعة الوطنية في معارك فرعية، بعضها قد يتسع ويستفحل ليهدد مصير الوطن نفسه. ولهذا فعلينا أن نتعلم كيف نتسامح مع الآخرين، وندرك أن هذه فضيلة لا يمكن التفريط فيها، وأنها كعادة كل الفضائل تقع في منزلة بين المنزلتين، أي في منتصف المسافة بين التعصب واللامبالاة.

هوامش الفصل الثاني

1 – ضياء زاهر، "القيم في العملية التربوية"، (القاهرة: مؤسسة الخليج العربي)، 1984، ص: (7 – 24).

2 – د. وليد سليم التميمي، "القيم السياسية في الفكر العربي المعاصر"، المستقبل العربي، العدد (26)، إبريل 1981، ص: (47 – 48).

3 – د. ملحم قربان، "الواقعية السياسية"، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، السلسلة الفلسفية، الطبعة الثانية، 1981، ص: 19.

4 – د. نوال سليمان رمضان، "التنشئة الاجتماعية والقيم السياسية لدى الطفل المصري"، (القاهرة: دار النهضة العربية للطبع والنشر والتوزيع)، 1992، ص: (62 – 63).

5 – إيزايا برلين، "حدود الحرية"، ترجمة: جمانا طالب، (بيروت: دار الساقي)، سلسلة (الفكر الغربي الحديث)، الطبعة الأولى، 1992، ص: 11.

6 – بن منظور، "لسان العرب"، (بيروت: دار صادر)، الطبعة الأولى 1990، المجلد الرابع، ص: 181.

7 – أرسطو طاليس، "السياسة"، ترجمة: أحمد لطفي السيد، (الرياض: منشورات الفاخرية)، ص: 108/ 109.

8 – د. عبد الوهاب الكيالي (مشرف)، "موسوعة السياسة"، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر)، الطبعة الأولى، 1981، الجزء الثاني، ص: 242.

9– Anthony Quinton، Editor، Political Philosophy، Oxford، Oxford Press، 10th Edition، 1991.p: 127.

10 – د. كمال المنوفي، الثقافة السياسية للفلاحين: تحليل نظري ودراسة ميدانية في قرية مصرية"، (القاهرة: دار بن خلدون)، الطبعة الأولى، 1980، ص: 28.

11 – د. عبد الله العروي، "مفهوم الحرية"، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي)، الطبعة الأولى، 1981، ص: 86.

12 – انظر:

– Robert Booth Flower and Jeffery R. Orenstien، An Introduction to Political Theory: Toward The Next Century، New York، Harper Collins College Publishers، 1993، p: 81– 88.

13 – انظر:

– Anthony H. Brich، The Concepts and Theories of Modern Democracy، London، New York، Routledge، 1st Edition، 1993، p:95.

14 – حول هذا المفهوم انظر: كوسولابوف وماركوف، "الحرية والمسئولية"، ترجمة: د. فؤاد مرعي، (دمشق: دار الجماهير العربية)، 1975، ص: (87 – 112).

15 – إيزايا برلين، مرجع سابق، ص: 21/ 27. ولمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة، انظر: سري نسيبة، "الحرية بين الحد والمطلق"، (بيروت: دار الساقي)، الطبعة الأولى، 1995.

16 – د. عبد الوهاب الكيالي، المرجع السابق، ص: 244.

17 – د. كريم يوسف أحمد كشاكش، "الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة"، (الإسكندرية: منشأة المعارف)، 1987، ص: 32.

18 – د. أحمد جلال حماد، "حرية الرأي في الميدان السياسي في ظل مبدأ المشروعية: بحث مقارن في الديمقراطية الغربية والإسلام"، الطبعة الأولى، 1987، ص ص (92 ، 93).

19 – المرجع السابق، الصفحة نفسها.

20 – د. صالح حسن سميع، "أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي: دراسة علمية موثقة"، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي)، الطبعة الأولى، 1988، ص: (34 – 37).

21 – انظر:

- George Sqrensen، Democracy and Democratization: Process and Prospects in A Changing World، 2nd Edition، U.S.A، Colorado، westview Press، 1998، p: 12.

22 – د. أحمد شوقي الفنجري، "الحرية السياسية .. أولا"، (الكويت: دار القلم)، الطبعة الأولى، 1973، ص: (9 – 11).

23 – د. سليم ناصر بركات، "مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث"، (دمشق/ بيروت: دار دمشق للطباعة والنشر)، الطبعة الثانية، 1984، ص: 367.

24 – د. ملحم قربان، "قضايا الفكر السياسي: العدالة"، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، 1992، ص: 9.

25 – د. عبد الوهاب الكيالي، مرجع سابق، الجزء الرابع، ص: 18.

26 – د. محمد محمود ربيع، و د. إسماعيل صبري مقلد (محرران)، "موسوعة العلوم السياسية"، جامعة الكويت، الطبعة الأولى، ص: 295.

27 – انظر:

- Norman P. Barry، An Introduction To Modern Political Theory، London، The Macmillan Press LTD، 3rd Edition، 1995، p: 148.

28 – د. عبد المعطي محمد عساف، "مقدمة إلى علم السياسة"، (عمان: دار مجدلاوي للنشر والتوزيع)، الطبعة الثانية، 1987، ص ص (112 ، 113).

29 – بن منظور، مرجع سابق، المجلد الحادي عشر، ص: (430 – 431).

30 – د. محمد محمود ربيع، د. إسماعيل صبري مقلد، مرجع سابق، ص ص (153 ، 154).

31 – انظر:

- Kenneth Minogue، Politics: A Very Short Introduction، Oxford، Oxford University Press، 1st Edition، 1995، p: 84.

32 – جون ستيوارت ميل، "أسس الليبرالية السياسية"، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، د. ميشيل متياس، (القاهرة: مكتبة مدبولي)، 1996، ص (85 – 111).

33 – المرجع نفسه، ص: 19.

34 – د. ناصيف نصار، "منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر"، (بيروت: دار أمواج)، الطبعة الأولى، 1995، ص ص (237 ، 238).

35 – لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع، انظر: عامر الزمالي، "مدخل إلى القانون الدولي الإنساني"، (تونس: المعهد العربي لحقوق الإنسان/ اللجنة الدولية للصليب الأحمر – المندوبية الإقليمية للمغرب العربي)، الطبعة الثانية، 1997.

36 – لمزيد من التفاصيل في هذا الشأن، انظر: د. حامد ربيع، "نظرية القيم السياسية"، مرجع سابق، ص: (142 – 180).

37 – انظر:

- Dorothy Lee، Freedom and Culture، U.S.A، Prentice – Hall، INC، 1959، p: 39.

38 – بن منظور، مرجع سابق، المجلد الرابع عشر، ص (410 – 412).

39 – د. نوال سليمان رمضان، "التنشئة الاجتماعية والقيم السياسية لدى الطفل المصري"، (القاهرة: دار النهضة العربية للطبع والنشر والتوزيع)، 1992، ص: 66.

40 – جلين تيندر، "الفكر السياسي: الأسئلة الأبدية"، ترجمة: محمد مصطفى غنيم، (القاهرة: الجمعية المصرية لنشر المعرفة العالمية)، الطبعة العربية الأولى، 1993، ص: 85.

41 – د. حامد ربيع، "نظرية القيم السياسية"، مرجع سابق، ص: 264.

42 – جان موارنج، "الحريات العامة"، ترجمة: وجيه البعيني، (بيروت: منشورات عويدات)، الطبعة الأولى، 1989، ص: 24.

43 – د. كمال المنوفي، "الأطفال والسياسة في مصر: دراسة ميدانية استطلاعية"، السياسة الدولية، العدد (114)، أكتوبر 1993، ص (153 – 173).

44 – انظر:

- Roger Scruton، A Dictionary of Political Thought، London: Pan Book L.T.D،2nd edition،1983، p: 277.

45 – انظر:

- Walter John Raymond، Dictionary of Politics: Selected American and Foreign Political and Legal Terms، Virginia: Brunswick Publishing Corporation، 7th edition، 1992، p: 289.

46 – د. كمال المنوفي، "الثقافة السياسية للفلاحين: تحليل نظري ودراسة ميدانية في قرية مصر"، مرجع سابق، ص: 32.

47 – انظر:

- Symour Martin Lipset (Editor in Chief)، The Encyclopedia of Democracy، Volume 3، London: Routledge، 1st Edition، 1995، p:895.

48 – د. أحمد زكي بدوي، "معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية"، (بيروت: مكتبة لبنان) الطبعة الثانية، 1993، ص: 138، ص: 158.

49 – هادي العلوي، "المعجم العربي المعاصر"، الجزء الثاني "قاموس الدولة والاقتصاد"، (بيروت: دار الكنوز الأدبية)، الطبعة الأولى، 1997، ص: 28.

50 – فؤاد محمد محمود، "معنى الوطنية"، (القاهرة: عالم الكتب)، الطبعة الأولى، 1969، ص: 132.

51 – حول مفهوم الروح الوطنية، راجع:

- فرانك بيلي، "معجم بلاكويل للعلوم السياسية"، ترجمة مركز الخليج للأبحاث، (دبي: مركز الخليج للأبحاث) الطبعة الأولى، 2004.
- يوهان هويزنجا، "أعلام وأفكار"، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، مراجعة: د. زكي نجيب محمود، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) سلسلة الألف كتاب الثانية، 1999.
- تركي الحمد، "من هنا يبدأ التغيير"، (بيروت: دار الساقي)، الطبعة الأولى، 2004.

- سيد عويس، "لا للعنف: دراسة علمية في تكوين الضمير الإنساني"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) سلسلة مكتبة الأسرة، 2002.
- عادل لطيفي "الوطنية أم الإنسان لتحقيق الحداثة العربية"، الجزيرة نت.
- عبد الإله بلقزيز، "الأوطان والأمم ليست حقائق قبلية"، صحيفة الحياة التي تصدر في لندن باللغة العربية، 2007/11/18.

52 – د. طارق محمد عبد الوهاب، "سيكولوجية المشاركة السياسية مع دراسة علم النفس السياسي في البيئة العربية"، (القاهرة: دار غريب) الطبعة الأولى، 2000، ص: 106.

53 – حول مفهوم المشاركة السياسية وخصائصها والعوامل التي تؤثر في صياغتها، انظر:

- د. عزيزة محمد السيد، "السلوك السياسي: النظرية والواقع"، (القاهرة: دا رالمعارف)، الطبعة الأولى، 1994، ص: 29 ـ 51.
- د. عاطف أحمد فؤاد، "علم الاجتماع السياسي"، (الإسكندرية: دار المعارف الجامعية) الطبعة الأولى، 1995، ص: 83 ـ 125.

54 – د. محمد عاطف غيث (محرر) ، "قاموس علم الاجتماع"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب"، الطبعة الأولى، 1979، ص: 487.

55 – فرانك بيلي، مرجع سابق، ص: 656.

56 – انظر، جون لوك، "رسالة في التسامح" ترجمة: د. منى أبو سنة، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) سلسلة (مكتبة الأسرة) 2005.

57 – لمزيد من المعلومات انظر: محمد الغزالي، "التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) سلسلة (مكتبة الأسرة) 2005.

58 – وهبة الزحيلي، "ثقافة التسامح بين الغرب والشرق"، مجلة "التسامح" صيف 1429 هـ/ 2008 م، العدد رقم (23) ص:

59 – د. عصام عبد الله، "التسامح"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) سلسلة (مكتبة الأسرة) 2006، ص: 34.

60 – د. هويدا عدلي، "التسامح السياسي: المقومات الثقافية للمجتمع المدني في مصر"، (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان) الطبعة الأولى، ص ص (36 ، 37).

61 – عبد الكبير الخطيبي، "السياسة والتسامح" ترجمة: عز الدين الكتاني الإدريسي، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة/ المشروع القومي للترجمة) الطبعة العربية الأولى، 1999، ص: 11.

62 – أشرف عبد الوهاب، "التسامح الاجتماعي بين التراث والتغير"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) سلسلة (مكتبة الأسرة) 2006، ص: (72 ـ 79).

الفصل الثالث
تحولات الدين وتشكيل السلوك السياسي للفرد

من المستحيل أن نجد شعبًا بلا قصص... هكذا يقول الناقد الفرنسي "رولان بارت"، لكنه لم يلحظ أنه أيضًا لا يوجد شعب بلا دين. فالدين ضرورة، حيث لا استغناء عن الامتلاء الروحي والسمو الأخلاقي وامتلاك إطار واسع وعميق لتفسير الظواهر الإنسانية والكونية. والفلسفات التي تحدثت عن "موت الإله" لم تلبث أن حولت الإنسان نفسه إلى "إله"، كما فعل "فريدريك نيتشه" في رحلة بحثه عن الفرد الخارق للعادة أو "السوبرمان". والذين استغرقوا في العلمانية حولوها بقصد أو بغير قصد إلى دين أرضي، ومن لم يهتدوا إلى السماء اتخذوا كائنات خرافية أو أوثانًا وعبدوها من دون الله، حتى إننا نجد في أفريقيا قبائل تعبد الثعابين والشجر.

لكن الدين في أي زمان ومكان لم يبق عند الغالبية على حاله، بل طرأت عليه تغيرات متفاوتة الدرجة، وأصابه من شرور النفس البشرية وأهوائها الكثير، فتحول إلى صيغ عدة، نظرية وعملية، لكن هذه التحولات لا يمكن ولا يجب أن تعمينا عن الأصل أو التجلي الأول أو الصراط المستقيم، حسب التعبير القرآني، أو "النص المؤسِّس" حسب تعبير أدونيس في كتابه الشهير "الثابت والمتحول"، لأنه يظل دومًا يمثل المرجعية والإطار الحاكم، وحائط الصد الأخير، ومكمن إنتاج الحجة والبرهان، والمظلة التي تحتمي بها طائفة ستستمر على الحق، لن يضرها مَن يخالفها إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

أولا: التحولات الخمسة للدين

الفجوة بين النصوص والممارسات

وقبل أن نتتبع هذه التحولات، علينا أن نعي أمرًا مهمًا ألا وهو؛ الفروق الواسعة بين الدين والتدين وعلوم الدين من فقه وتفسير وحديث وسيرة. فالأول: يتجلى في النص الإلهي لحظة نزوله وإثباته، والثاني: ينتج من تفاعل الناس مع النص عبر تأويله والوقوف على معانيه ومراميه، سواء أدى هذا التفاعل إلى الطاعة والاتباع، أم قاد إلى المعصية والابتداع، أو اجتهد في تحويل الابتداع إلى إبداع وتفاعل خلّاق مع النص بإنتاج أطر نظرية وممارسات تواكب حركة الحياة التي لا تتوقف، عبر إيجاد ما يلزم من فقه الواقع.

وتحت ظلال التدين الذي يجد تفسيرًا له أو تبريرًا في علوم الدين، تتحول الأديان إلى خمسة أشكال يمكن ذكرها على النحو التالي:

أ- تحول التدين إلى أيديولوجيا: يصير الدين مجرد أيديولوجية حين يرتبط بظاهرة السلطة لدى الجماعات والتنظيمات السياسية ذات الإسناد الديني، والتي تبدأ بالمؤتلف مع الجماعة الوطنية تمامًا والمستظل بأطر وأدوات الدولة الحديثة مثل "الأحزاب السياسية الإسلامية"، وتنتهي بالتنظيمات الموغلة في الخروج والعداء مثل تنظيم "القاعدة".

وأدلجة الدين الإسلامي ليست ظاهرة حديثة، بل تعود إلى زمن الفتنة الكبرى، حين دب الخلاف بين المسلمين وراح كل فريق يبحث عن تأويل للنص القرآني يخدم مصالحه، ثم بدأت مرحلة أخطر تمثلت في الكذب على الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم بوضع أحاديث منسوبة إليه. وكان هذا الانحراف قد أصاب الأديان السماوية الأخرى، فاليهود صبغوا دينهم بصبغة سياسية منذ "وعد يهوه" إلى "وعد بلفور" وما بعده، ووصل الأمر إلى ذروته بإقامة دولة على أساس ديني وهي "إسرائيل"، وذلك للمرة الأولى والأخيرة - حتى الآن - في تاريخ الإنسانية قاطبة. وجرى الأمر على المسيحية منذ أن احتمت الكنيسة بسيف قسطنطين في القرن الرابع الميلادي، فظهرت نظرية "الحق الإلهي للملوك"، وتحول رجال الدين إلى سلاطين، ما يظهر في البيان الذي أصدره البابا أنوسنت الثالث في سنة 1066، وأعطى نفسه الحق في إصدار القوانين، وأن يُقبّل كل ملوك وأمراء الأرض قدميه، وجعل من نفسه شخصًا مقدسًا لا يذنب ولا يأثم، ولا يجوز لأحد أن يحاكمه، وكل فرد يحتمي به لا يمكن الحكم عليه أو ملاحقته.

وبلغ الأمر مداه في الحروب التي قامت باسم الأديان، فالإمبراطوريات الإسلامية المتعاقبة أشهرت سيوفها بحثًا عن الأرض والثروة والمجد، وقفزت على دفاعية الحرب وعدالتها حسب ما يفرض القرآن العظيم، وحولتها إلى حروب هجومية، مدعية أنها تنشر دين الله. وأفرطت المسيحية في هذا حين انطلقت جيوش "الفرنجة" إلى بلاد الشرق رافعة شعار "الصليب" وقتلت وشردت في زحفها المتكرر مئات الآلاف من المسيحيين في جنوب أوروبا، ناهيك عن الدماء التي سالت على أرض الشام في المعارك الطويلة بينهم وبين جيوش المسلمين. وارتكبت العصابات الصهيونية أبشع المذابح على أرض فلسطين، ووصل الأمر إلى حد أن قتل جيش الحرب الإسرائيلي الأسرى العرب، في سبيل تحقيق نبوءة دينية مزعومة.

وهناك اتفاق بين بعض علماء الاجتماع والأنثربولوجيا على أن ظهور الأيديولوجيات ما كان ليحدث في ظل المجتمعات الزراعية السابقة على الثورة الصناعية، نظرا لأن الدين والتقاليد كانا يقومان بوظيفة مماثلة لما أصبحت الأيديولوجيا تقوم به فيما بعد [1]. لكن ظهور الأيديولوجيات لم ينه التجليات الاجتماعية للأديان، ولم يقض على الوظائف التي يقوم بها الدين في تفسير بعض المواقف التي يواجهها الإنسان في حياته اليومية، ولم تؤد الدور العقدي للأديان، في جانبه الغيبي.

ويميِّز فيليب برو بين الأيديولوجيا والدين، في كوْن الأولى لا تقيم علاقة مع المقولات فوق الطبيعية، وبينما تؤسس الأديان وجودها على الوحي، الذي يعني انبثاق المعرفة من مصدر إلهي، تسعى الأيديولوجيات جاهدة إلى إقامة سلطانها على قواعد بشرية [2].

ولا يمكن للأيديولوجيا أن تغني عن الدين، وليس بوسعها مهما تكاملت أن تحل محله، أو تلغيه، أو حتى تحيده. فكل من تصور أن هذا ممكنا وقع في خطأ فادح، وكل التجارب التي طبقت في هذا الاتجاه انتهت إلى فشل ذريع. وإذا كان البعض يحول الدين إلى أيديولوجيا حين يخلطه بالسياسة، مثلما يفعل اليمين المسيحي المتطرف في أمريكا وغيرها، والعديد من الأحزاب اليهودية المتشددة، والجماعات والتنظيمات السياسية ذات الإسناد الإسلامي، المعتدل منها والمتطرف، فإن هذا كله لا يعني أن الدين أيديولوجيا محضة، أو أن الأخيرة بوسعها أن تحقق الامتلاء الروحي والنفسي الذي تمنحه الأديان، وليس بوسع أي فكرة أو نظرية أو توجه أن يحل محل الذات الإلهية في كمالها وعظمتها وقدرتها وجلالها. فسبحان الحي الذي لا يموت، والقيوم الذي لا ينام، من لا يفنى ولا يبيد، ولا يكون إلا ما يريد، الأول بلا ابتداء ولا شيء قبله، والآخر بلا انتهاء ولا شيء بعده، لا شيء مثله ولا إله غيره.

وهناك حالة وسطى بين الدين والأيديولوجيا. حالة تلبس ثوب الأسطورة، أو الإيمان بزعيم ديني أو قائد سياسي ذي شخصية ملهمة ساحرة، قادرة على التأثير في أتباعه تأثيرا دفينا وقويا، بحيث يصبح الواحد منهم بين يديه كالميت بين يدي مغسله، في استسلام تام، واستلاب كامل، وانبهار بكل ما يصدر عنه من قول أو فعل.

ويحضرني في هذا المقام واقعة حدثت بالفعل، وأخرى مختلَقة، أو مشكوك بها، ومفندة علميا على أيدي كثير من المؤرخين والباحثين، ولا يمكن إلا أن تدخل في سياق ما لمسناه في الحركة الصهيونية من أكاذيب، تحت شعار جهنمي يقول: "اكذب اكذب فسيصدقك الناس".

والحادثة الحقيقية وقعت في 18 من نوفمبر عام 1978 (3)، حين قام ألف شخص ينتمون إلى فرقة دينية أمريكية تدعى "المحفل الشعبي" ظهرت في جيانا بأمريكا الجنوبية، بقتل أنفسهم، تنفيذا لأوامر زعيمهم جيم جونز. فهذا الزعيم كان يتوقع ردا عسكريا أمريكيا قاسيا، على قيام الفرقة بقتل أحد أعضاء الكونجرس. وقدم الآباء لأولادهم شراب الكولا ممزوجا بمادة السيانيد السامة، ثم شربوها بدورهم، فخروا جميعا ساقطين.

وعكس خطاب هذه الفرقة لزعيمها حالة من الولاء الشديد له، فقد كانوا ينادونه بـ"بابا حبيبي". وهاهو أحدهم يقول له:

"بابا أحسن مما وقع لي".

ويقول ثان:

"أنت الذي حررتني".

وثالث:

"أنا كالموزة، قرن في سباطة".

وقبيل الموت قال أحدهم له بامتنان: "هاأنذا أرتشف الجرعة"، وآخر قال وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة: "أموت مغتبطا".

أما الحادثة الملفَقة فتقول: "في الخامس عشر من شهر زانثيكوس، في السنة الرابعة من حكم الإمبراطور فيسباسيان عام 738م، آثر تسعمائة وستون يهوديا كانوا في قلعة ماسادا بالقرب من البحر الميت قتل النفس، بعد أن استحثهم ألعازر على ذلك بدلا من الاستسلام

للرومان. فقتل الرجال أولادهم وزوجاتهم، وهم يعانقونهم للمرة الأخيرة، ثم اختاروا من بينهم عشرة بالقرعة ليتولوا قتل الباقين. واختار هؤلاء العشرة واحدا منهم فقتل التسعة، ثم بعج نفسه... وقد تخيل المؤرخ يوسيفوس ما قاله ألعازر: فلتَمُت زوجاتنا قبل أن يسربلهن العار، وليمت أولادنا قبل أن يعرفوا الاسترقاق، فإذا قضوا نحبهم، فليقدم كل منا صنيعا إلى الآخر، محتفظين بحريتنا لتكون كفنا لائقا بنا[4] ".

وخطورة الأيديولوجيات المتكئة على الدين، أو المعتمدة عليه، أو بمعنى أدق التي تستغل الدين في مجال الأيديولوجيا، أن فرصة تطور تفكيرها السياسي تبدو ضعيفة، مقارنة بالأيديولوجيات الوضعية. ففرص التطور أو حدوث "قطيعة معرفية" داخل الأيديولوجيا الدينية تبدو أمرا غاية في الصعوبة، إن لم يكن مستحيلا.

فالقطيعة المعرفية تعني إنتاج أفكار أو منظومات وأشياء غير مسبوقة ولا مطروقة، تختلف بالكلية عما هو سائد، فتقاطعه وتدشن لاتجاه مغاير، وليس فقط متمايز، ومثالها الأنصع هو اختراع المصباح الكهربائي، الذي لم يكن خطوة ذات طابع تراكمي، أي مجرد تطوير لمصابيح الزيت التي كان العالم لا يعرف غيرها آنذاك، بل كانت قطيعة من هذا النوع من المصابيح، وتأسيسا لطريق جديدة في الحصول على الإنارة.

وإذا طبقنا مثل هذا التصور على الحركة الإسلامية، نجد أنه من المستحيل أن تحدث قطيعة معرفية بين فصيل وآخر، أو بين جماعة وأخرى، مهما كان التباين بين المتطرفة منها والمعتدلة، أو المنكفئة منها والمنخرطة. فالكل ينهلون من نص واحد، يغالب الزمان والمكان باقتناع الجميع، بمن فيهم المسلمون غير المسيسين. وهذا النص المؤسس، وأقصد به القرآن الكريم، تراكمت عليه عشرات النصوص من الفقه والتأويل، حتى باتت قراءة النص الأول الإلهي، تتم عبر المرور بطيات متلاحقة من نصوص بشرية أنتجها الفقهاء على مر التاريخ الإسلامي، تمثل معينا لأسامة بن لادن ومن يحذو حذوه. وهي مسألة يبرهن عليها تحليل مفردات خطاب بن لادن وتأويلاته للنص المؤسس، بطريقة خاصة تخدم أهدافه وموقعه، وتحاول أن تضفي على هذا صبغة عامة، فيبدو ما يقوله بن لادن يعادل ما يفرضه الإسلام.

ومواجهة هذه الحال لا تكون بقطيعة، إذ إن القطيعة تعني إزاحة هذه النصوص جميعا، وهذا أمر من المستحيل أن يحدث لأسباب عقدية وإيمانية راسخة، ولا يبدو التفكير فيه أمرا

مقبولا بالنسبة للنص الأول، ولا أمرا واقعيا بالنسبة للنصوص الشارحة والمفسرة، خاصة في ظل النزعة المائجة إلى الأصولية، التي تجتاح العالم برمته.

لكن المواجهة الأكثر ملاءمة تكون بإعادة قراءة النص المؤسس بشكل يواكب زماننا وظروفنا، فيصبح لدينا فقه جديد للواقع، وعلم كلام جديد، وتصورات جديدة في السياسة تناسب أمة مستضعفة ذات حضارة ذاوية، ولا تنفع التصورات التي كانت سائدة أيام عزتها وتحضرها في أن تدير علاقاتها الدولية مع القوى الكبرى في الوقت الراهن.

ونحتاج كذلك إلى تفكيك ما خلفه الأسلاف من تراث، لبناء رؤية عصرية، يتم تجذيرها عبر المؤسسات التعليمية والإعلامية والاجتماعية، بما يجفف المنابع التي ينهل منها بن لادن ومجايليه، شيئا فشيئا، وبذلك يختفي الخطاب، الذي لا ينتمي إلى هذا الزمن، سواء من حيث البنية أم الأسلوب، وتعالج مع الأيام ورطة الأصولية، التي كانت ردة على مشروع تنويري عرفه العالم العربي أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وتتغير لهجة وأسلوب تفكير ومسلك أجيال جديدة قد تنضوي تحت لواء جماعات إسلامية تختلف كثيرا عن تلك التي تتزاحم على الساحة حاليا.

ومن دون هذا فإن دعوة تخليص الإسلام من أولئك الذين يسعون إلى جعله محض "أيديولوجية سياسية" ستنتهي إلى الحال التي حذر منها، وهي إعلان بعض الإسلاميين اختلافا تكتيكيا مع بن لادن، واتباع نهجه حين تحين الفرصة، وبذلك تدور هذه الجماعات في حلقة مفرغة، لا تتيح لها إنتاج فعل أو قول يمكنها من أن تشكل رقما في معادلة القوة بآلياتها وركائزها المعاصرة.

وحالة التوظيف الأيديولوجي للدين طافحة في السياسة العالمية المعاصرة، وقد ظهرت بجلاء في تصريحات بابا الفاتيكان "بنديكت السادس عشر" حول الإسلام والرسول الكريم، التي تبدو جزءا لا يتجزأ من الدور الجديد الذي يمكن أن تعلبه قيادة الكاثوليك بالعالم أجمع لخدمة مشروع استعمار غربي جديد، في إعادة محفوظة ومكشوفة لما جرى في القرون الوسطى، حين كان الفاتيكان يحرض الأمراء الأوربيين على المسلمين، ويطالبهم بأن يخلصوا بيت المقدس من أيديهم، ويحتلوا بلادهم، ويغرفوا من ثروات الشرق ما وسعهم.

وفي السنوات الأخيرة مارس الفاتيكان هذا الدور السياسي الواضح لحساب "الرأسمالية العالمية" في محاربتها للشيوعية، وقام البابا السابق "يوحنا بولس الثاني" بجهد كبير في هذا

المضمار، بادئا بمسقط رأسه بولندا. ويبدو أن البابا الحالي يريد أن يكمل المسيرة بمحاربة الإسلام، الذي اتخذه اليمين الأمريكي المتطرف عدوا، بعد سقوط الاتحاد السوفيتي المنهار. وهذا ليس محض افتراء، ولا اتهاما بلا دليل، فهناك وثيقة تبين أن "بنديكت السادس عشر" شارك بفاعلية في حض الكنائس الأمريكية على الوقوف وراء الجمهوريين في الانتخابات الرئاسية الأخيرة، كما لا يمكن نسيان دوره في محاربة حركة "لاهوت التحرير" في أمريكا اللاتينية، والتي كانت تنهل من المسيحية فكرا إنسانيا اشتراكيا مضادا للتوحش الرأسمالي.

ب ـ **تحول التدين إلى فلكلور**: تصير الأديان لدى البعض نوعًا من الفلكلور حين تتماهى في الموروث الشعبي، فيختفي جوهرها العقدي إلى حد ما، وتستبدل طقوسها التي تفرضها الشريعة، وتحدد طريقة أدائها في صيغة تفصيلية، بطقوس أخرى تتعارف عليها الجماعة، وتتبناها وتدافع عنها، وتصل بها أحيانًا إلى حد من القطيعة مع الطقس الأصلي. ومن الأمثلة الجلية على ذلك ما تفعله بعض الجماعات، التي تبدو في الجانب الأغلب منها ظاهرة فلكلورية تلبس ثوب الدين، وتتخلى في تفضيلها "الحقيقة" على "الشريعة" عن الالتزام التام بالفرائض.

ج ـ **تحول التدين إلى أسطورة**: ويحدث هذا حين تختلط "أساطير الأولين" بالعقائد والتصورات. وهذه المسألة قديمة قدم الدين والإنسان معًا، فأديان مصر القديمة والميثولوجيا اليونانية طالما زحفت إلى التأويلات المسيحية واليهودية، فعمقت الهوّة بين ما أُنزل على موسى وعيسى عليهما السلام وبين ما يعتقد فيه أتباع الديانتين. وفي الإسلام توسع البعض في الاعتقاد في كرامات الأولياء، وخلعوا عليهم خوارق الأعمال والصفات، واستسلم الشيعة لفكرة "الإمام الغائب" ولم يراجعوها إلا مراجعة جزئية ومؤقتة على يد الخميني من خلال فرض مبدأ "ولاية الفقيه"، وتسربت الأساطير إلى علم الكلام وبعض السِّير والتصورات والأفكار الغنوصية عن الدين.

د ـ **تحول التدين إلى تجارة**: حيث يطوع البعض النص لخدمة المسار الرأسمالي، ويبالغ في الحديث عن الملكية الخاصة، متناسيًا أو مقللاً من شأن ضرورة توافر "حد الكفاية" لكل المسلمين، ويغالي في التنعم بالملذات المادية، متغافلاً عن أن الزهد من الجواهر الروحية للدين. ولم يقف الأمر عند حد الخدمة النظرية لهذا المسار، بل تجسد بطريقة مخيفة في اتساع ظاهرة الاسترزاق بالدين، عبر تحويل علومه إلى سلعة تعرض باستمرار، سواء من خلال المطابع أو الشاشات الزرقاء. وأدى هذا إلى تحول بعض منتجي الفقه والفتوى والدعوة إلى أصحاب

ملايين، واتجهت رؤوس أموال طائلة للاستثمار في هذا المجال، فانطلقت عبر الأثير العديد من القنوات الفضائية الدينية، وتمكنت من جذب إعلانات قيمتها ملايين الدولارات. وبمرور الوقت تبدأ آليات السوق تؤدي دورها في هذا النوع من الإنتاج، فينفصل تباعًا عن منشئه وجوهره وأصله، وفي هذا خطر داهم على الدين.

هـ- تحول التدين إلى خطاب ثقافي سائد: يتفاعل الدين مع التقاليد والعادات المتوارثة فيصبح جزءًا من الثقافة العامة للمجتمع، وتصير بعض طقوسه وتعاليمه وشفراته ولغته وكلماته وتعبيراته أمرًا متعارفًا عليه حتى لدى غير المتدينين والملحدين، ويتصرف كثيرون على هذا الأساس من دون أن يدروا أو يحيطوا علمًا بالجذور الدينية لهذه التصرفات. ومن هنا نقول إن المسيحيين في العالم العربي هم جزء من الحضارة الإسلامية، لأن مفرداتها تغلغلت في نفوسهم وعقولهم إلى درجة يصعب عليهم التخلص منها، مهما أوتيت للبعض منهم رغبة في الانعزال أو القطيعة أو التمرد على الرؤية الحضارية للإسلام. والأمر نفسه ينطبق على الأقليات المسلمة التي تعيش في كنف حضارات وديانات أخرى في أوروبا وآسيا.

ونظرا لأهمية هذه النقطة فستعمق في تناولها وشرحها، من منطلق الركائز الأربعة الرئيسية التي يدور حولها أغلب الفكر الإسلامي، والتي تتصل اتصالا مباشرا، وترتبط ارتباطا عضويا، بكل ما يجود به الإسلام في مجالات العقيدة والعبادات والمعاملات، أو في الدعامتين الأساسيتين اللتين يقوم عليهما الإسلام وهما: عبادة الله سبحانه وتعالى، والاستخلاف في الأرض. وهذه الركائز هي:

1 - **الثوابت:** وأقصد بها الثوابت العقدية، أي الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، والقضاء والقدر، خيره وشره. وهناك اتفاق وإجماع حول هذه الثوابت، والخلاف حول التفاصيل المرتبطة بالوصف والماهية والمعاني اللغوية، لا ينال من هذا الإجماع، الذي هو شرط أساسي كي يكون الإنسان "مؤمنا"، ليس كما تقر الرسالة الخاتمة التي حملها الرسول محمد صلى الله عليه وسلم فحسب، بل ما تقره الرسالات السماوية التي سبقتها، حيث وحدة الأصل والمنبع، ووحدة الهدف والمقصد.

2 - **النظم:** وهي الشريعة، التي تحدد علاقة الإنسان بالناس والمجتمع، وترسم له حدود "الحق" و"الواجب" ومعالم "الحلال" و"الحرام" و"المكروه"، وهي كذلك

جملة التشريعات المنبثقة من هذه الشريعة، والتي تتأسس على مبادئ ترى أن الإسلام "دين ودولة" وأن القرآن الكريم "دستور".

وهذه الفكرة ليست محل إجماع بين فقهاء ومفكري الإسلام، فبينما تتمسك أفكار وآراء وتخريجات رجال "الحركة الإسلامية" بمختلف ألوانهم بالنظم، بوصفها جزءا أصيلا من الإسلام، لا يكتمل الدين إلا به، يرى آخرون أن الإسلام دين لا يضع نظاما معينا للحكم، مثلما ذهب الشيخ علي عبد الرازق في كتابه الشهير "الإسلام وأصول الحكم"، والشيخ جمال البنا في كتابه "الإسلام دين وأمة وليس دينا ودولة". وبين هذين الرأيين تأتي آراء متعددة، تقترب من هذا أو من ذاك، أو تقف في المنتصف تماما.

3 - **القيم**: وهي تتجلى حين يعبر المرء عن حبه لشيء وموافقته عليه أو نفوره منه، قياسا إلى شيء آخر[5] . ويختلف مفهوم القيم من الفكر المثالي، الذي ينظر إليها على أنه مسألة مطلقة، عنه في الفكر البراجماتي، الذي يتعامل معها على أنه مسألة نسبية، مرورا بالفكر الواقعي الذي يزاوج بين المفهومين السابقين. لكن هناك أساسا عاما لتعريف هذا المفهوم، ينظر إليه على أنه مجموعة من الأحكام المعيارية المتصلة بمضامين واقعية يتشربها الفرد من خلال انفعاله وتفاعله مع المواقف والخبرات المختلفة، على أن تنال هذه الأحكام قبولا من فئة اجتماعية معينة؛ حتى تتجسد في تعبير الفرد عن شخصيته سلوكيا أو لفظيا، أو من خلال اتجاهاته واهتماماته.

والقيم جزء أصيل من رسالة الأديان، التي تمد الإنسان بمعيار إلهي للحكم على الأشياء والأفعال، فيصبح كلام الله هو الفيصل في الحكم على الحسن والقبيح، وعلى المباح والمحرم، والشرعي والمجرّم، فيكون الحسن هو ما وافق الشرع، ويستوجب الثواب، والقبيح ما يخالف الشرع، ويستلزم العقاب.

وإذا كان هناك من يفرق بين القيم والمعتقد باعتبار أن الأولى تشير إلى الحسن (Good) مقابل الرديء (Bad) والثانية تشير إلى الحقيقة (True) مقابل الزيف (False) فإن هناك من يؤكد وجود ارتباط قوي بين الاثنين. فالمعتقدات تنقسم إلى ثلاثة أنواع، الوصفي والتقييمي والآمر الناهي، والقيمة من النوع الثالث، حيث تبدو "معتقدا ثابتا نسبيا،يحمل في فحواه تفضيلا شخصيا أو اجتماعيا لغاية من غايات الوجود، أو لشكل من أشكال السلوك الموصلة

إلى هذه الغاية. والقيم شأنها شأن المعتقدات تحتوي على ثلاثة عناصر، الأول: معرفي يتمثل في إدراك الإنسان لما يريده ويرغب فيه، والثاني: وجداني يتعلق بشعور الإنسان حيال الأشياء والأعمال، والثالث: سلوكي يرتبط بحركة الإنسان حيال الواقع المعيش.

وإذا كانت القيمة المحورية في الليبرالية هي "الحرية"، وفي الاشتراكية هي "المساواة" فإن القيمة الأكبر في الإسلام هي "العدالة"، التي لا تقر المساواة الحسابية في قتلها الحافز الفردي المشجع للإبداع والترقي، وتمنع الحرية من أن تجنح إلى التفلت، فتصبح حرية "غير مسؤولة"، أو لا تحدها كوابح من دين أو تقاليد اجتماعية، أو حتى مراعاة حدود حريات الآخرين وحقوقهم.

4 – **الذات والعالم**: وهذا جزء رئيسي في الدين الإسلامي، أسسته آيات بينات من القرآن الكريم، وأكدته الممارسة في عهد النبوة، وفرضه الواقع المتجدد والمتغير، في أيام قوة المسلمين وتمكنهم، وفي ليال ضعفهم وتأخرهم. والعلاقة مع الآخر عولجت في ثنايا الفكر والفقه الإسلامي المعاصر كثيرا في الحديث الذي دار حول الهوية والانتماء، وحوار الحضارات، وموقف غير المسلمين في البلدان الإسلامية، والذي وصل إلى أعلى مراحله حين أقرت بعض الجماعات والتنظيمات السياسية ذات الإسناد الإسلامي بمبدأ "المواطنة" حسب إجراءاته المعمول بها وتصوراته المعهودة في الدول الديمقراطية، بعد أن كانت تكتفي في الماضي بإعلان مبدأ إيجابي مجمل يقول: "لهم ما لنا وعليهم ما علينا".

وهذه تعتبر المباحث الأربعة الرئيسية التي تظهر فيها خصوصية الإسلام بشكل عام. أما بالنسبة للخصوصية الثقافية التي يدور حولها هذا البحث، فهي إن كان لها نصيب من الاعتقاد والنظم والقيم والعلاقة مع الآخر، فإن هذا النصيب ينتظم في أربعة ركائز، تدور حولها الثقافة بشكل عام في معناها ومبناها، وهي:

- المعرفة: التي تعني تحصيل المعلومات من مختلف المصادر المتاحة، وإدراك وجودها وأهميتها.
- القيم: التي ترسخ في الذهن والنفس بفعل التراكم المعرفي الشفاهي، والتعلم مما يجري في البيئة المحيطة، أو في الواقع المعيش.

- الاتجاهات: التي تولد من تمسك الإنسان بقيمة أو قيم معينة والذي يقوده إلى الميل لأيديولوجية محددة، أو طريقة حياة ما، أو مذهب اجتماعي، أو انضمامه لجماعة منظمة، معتدلة أو متطرفة، سياسية أو دعوية أو خيرية... الخ.
- السلوك: فهذا الميل يقود الإنسان إلى إنتاج نمط معين من السلوك، نابع من القيم التي يؤمن بها، أو يتبناها، والاتجاه الذي ينحاز إليه، ويستخدم فيها ما أمكنه من المعارف التي حصلها طيلة عمره.

وهذه المحاور الأربعة توجد الثقافة بوصفها أسلوب الحياة السائد في أي مجتمع بشري، بما يميزه عن مختلف التجمعات الحيوانية. وهذا الأسلوب منه المادي الذي تمثله الأشياء كالآلات والأسلحة والملابس... إلخ، ومنه غير المادي الذي تكونه الأفكار والعادات والتقاليد التي تمثل تراثا اجتماعيا ينتقل من جيل إلى جيل، إما عبر اللغة أو بواسطة السلوك.

وفي جانب منه يبدو الدين بالنسبة للبعض "أحد مظاهر السلوك الثقافي" ليعيش جنبا إلى جنب مع مظاهر أخرى، توجدها التقاليد والموروثات تارة، والاحتكاك بالعالم الخارجي المعتنق لدين آخر أو اللاديني تارة أخرى، لكنه عند آخرين أعمق بكثير من السلوك، وهو إما مكتمل بذاته، أو مكتفٍ بما لديه، أو أن لديه القدرة على هضم أي "وافد" عليه من دين أو حضارة أو تقاليد أخرى، بحيث يستفاد من السمين فيه ويلفظ الغث، من دون أن يتأثر جوهر الدين، أو يتكدّر نبعه الصافي، الذي كان عليه وقت نزول الرسالة وتبليغها.

وبالنسبة للمسلمين فهناك من يرى ضرورة أن تكون هناك قطيعة مع الثقافات الأخرى، وخصاما مع أي تقاليد أو موروثات، لأن هذه تشكل "جاهلية" جديدة يجب التصدي لها ومحاربتها، إما بالدعوة التي تنقي ما تعكر، وتصوب ما أصابه الزلل، أو حتى بالقوة التي تغير المجتمع وتبدله تبديلا. وهناك من يتسامح مع المجتمع، ويرفق به، فيثني على النافع ويثبته، ويذم الضار ويخلعه، ويحاور صاحب أي رأي مختلف بالحكمة والموعظة الحسنة.

أما على المستوى العملي فإن الصفاء والنقاء يوجد في "العقيدة" في منبعها وأصلها، وقبل أن تشوبها أي شائبة، أو يختلط بها أي اعتقاد أو ميل مخالف، ويوجد كذلك في "الخطاب القرآني" في ألوهيته، وليس في "الخطاب الديني" في شقه البشري. أما وجود "خطاب ثقافي إسلامي" صاف أو يدعي النقاء المعرفي والقيمي والسلوكي الكامل ضرب من المستحيل، لأسباب عديدة منها:

1 – إن الإسلام انفتح على الثقافات الأخرى منذ بدء دعوة الرسول صلي الله عليه وسلم، فثبت كل الفضائل والسلوكيات الحميدة التي كان يفعلها عرب الجاهلية، وقاطع وزعزع كل الرذائل والسلوكيات السيئة التي كانوا يقترفونها. واستمر العمل بهذه القاعدة "الواقعية" عند المسلمين المعتدلين المدركين لروح الإسلام وطرق الدعوة السلمية في كل زمان ومكان.

2 – تعقد مفهوم الخطاب، فهو من ناحية الشكل يشمل جميع أعمال الاتصال، المكتوب منها والشفاهي، المادي والرمزي، المنطوق والسيميائي. ومن ناحية المضمون يبدو بناء معقدا يحوي داخله العديد من الأفكار والقضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية ... الخ. ومثل هذا البناء المركب والمعقد لا يمكنه أن يحال إلى معين واحد، أو مرجعية واحدة، إلا بالمعنى الواسع، الذي يتفاعل فيه الخاص مع العام، وتتحاور فيه الذات الحضارية مع الإرث الإنساني المشترك.

3 – عدم وجود خطاب ثقافي إسلامي واحد في الزمان نفسه، نظرا لعدم تواجد المسلمين في "منطقة ثقافية" [6] واحدة، فهم موزعون جغرافيا على كل قارات الدنيا، بعضهم يسكن الوديان الخصبة وآخرون يعتلون قمم الجبال أو يعيشون في الصحاري القاحلة، وهم موزعون على كل ثقافات الدنيا، الأنجلوسكسونية والفرانكوفونية والثقافات الآسيوية والأفريقية، المتعددة والمعقدة.

4 – عدم وجود خطاب ثقافي إسلامي واحد في المكان نفسه. ففي البلد الواحد يمكن أن نجد الخطاب الديني الرسمي وغير الرسمي، والمنغلق والمنفتح، والخطاب المعتدل والمتطرف، والخطاب السلفي والآخر الصوفي... إلخ. علاوة على ذلك توجد دول إسلامية عدة، تضم الواحدة منها أشتاتا من البشر، مختلفين في الأعراق واللغات واللهجات، أي أنهم مختلفون في الثقافة الفرعية، التي يظل لها حضورها، ولها بصمتها على الثقافة الأصلية المستمدة من الإسلام، ومن ثَم يكون لدينا في البلد الواحد تجاور لأكثر من خطاب ثقافي إسلامي، باستثناء الذوبان الكامل الذي يمكن أن يحدث في جماعات وتنظيمات إسلامية صغيرة عابرة للإثنيات واللغات واللهجات.

5 – اتساع مفهوم الخطاب الإسلامي عند الكثير من المفكرين والفقهاء المسلمين إلى درجة أن الدكتور يوسف القرضاوي يرى أنه: "البيان الذي يوجه باسم الإسلام إلى

الناس، مسلمين وغير مسلمين، لدعوتهم إلى الإسلام، أو تعليمه لهم، وتربيتهم عليه: عقيدة وشريعة، عبادة ومعاملة، فكرا وسلوكا، أو لشرح موقف الإسلام من قضايا الحياة والإنسان والعالم، فردية أو اجتماعية، روحية أو مادية، نظرية أو عملية... وهو خطاب يتميز بالسعة والشمول، بقدر سعة الإسلام وشموله، فهو يشمل الفرد بجسمه وعقله وروحه ووجدانه، ويشمل الأسرة بعلاقاتها الزوجية والأبوية والأخوية والرحمية، ويشمل المجتمع بكل طبقاته وتكويناته الدينية والعرقية واللغوية والاقتصادية وغيرها، ويشمل الأمة بكل شعوبها وأوطانها، ويشمل الدولة التي تحرس الدين وتسوس الدنيا، ويشمل العالم كله، فهو يوجه الدعوة إليه، ويقيم العلاقة معه، متعاونا على البر والتقوى، لا على الإثم والعدوان، متضامنا في مواجهة الطغيان والاستكبار في الأرض، مساندا للمظلومين والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان [7]".

ولا يحصر القرضاوي الخطاب الإسلامي في البُعد العَقدي الروحاني الخالص، بل يمده ليشمل أبعادا وجوانب أخرى، منها الأخلاقي الذي يتصل بالقيم العليا والفضائل والسلوكيات الراقية، ومنها المجتمعي الذي يبحث عما يرقي المجتمع ويحل مشكلاته، ومنها ما يتعرض لقضايا فكرية واقتصادية وسياسية ودولية، ليقدم العلاج لها في ضوء تعاليم الإسلام[8].

ومن المستحيل مع هذا الاتساع ألا يلتقي الخطاب الإسلامي في بعده المرتبط بالنظم والقيم والعلاقة بالآخر مع غيره من الخطابات المطروحة داخل أي جماعة بشرية، في أي زمان أو مكان.

6 – رحابة الإسلام نفسه في المعنى والأصل، إذ إنه يعني "إسلام الوجه لله سبحانه وتعالى"، بما يجعل الإنسان عبدا مطيعا مخلصا لربه، مؤمنا به وبوحدانيته، ومتوكلا عليه، يراعي وجوده في كل قول يتلفظ به، وفي كل فعل يبدر عنه. كما أنه وبنص القرآن دين يسبق دعوة محمد صلى الله عليه وسلم، فأبو الأنبياء سيدنا إبراهيم "أول المسلمين"، بل إن الإسلام بمعناه المذكور سلفا، هو الدين منذ المنشأ، الذي نزل مع آدم إلى الأرض، بغض النظر عن الأسماء التي أطلقها البشر على الرسالات والدعوات، مثل الإبراهيمية واليهودية والمسيحية. فهذه الرسالات منبعها واحد، وجوهرها واحد، وأي مضمون أو شكل طرأ عليها وجعلها تنحرف عن هذا الأصل وذلك الجوهر، هو من صنع البشر، بالتأويل الخاطئ تارة، وبالاختلاق والكذب على الله تارة أخرى.

ومن ثَم فإن الآية الكريمة التي تقول: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلامُ﴾ (آل عمران: 19)... والأخرى التي تقول:﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ (آل عمران: 85) يجب أن تفهما في ضوء هذا، فالدين واحد، والدعوات والرسالات السماوية متعددة، والأنبياء والرسل متعاقبون. وكل ما يقال عن الاصطفاء والاختيار مشروط بالأعمال والأعباء والواجبات والفرائض التي أمر الله تعالى بها عباده، فلا اليهود "شعب الله المختار" ولا "المسيحيون ملح الأرض ونور العالم" ولا المسلمون "خير أمة أخرجت للناس" بالإطلاق في كل زمان ومكان، ومع أي فعل أو وضع أو ظرف.

7 – وجود ثنائية متعايشة بين الخاص والعام في الأديان من دون تفرقة أو تمييز. فالمبشرون بالدعوات الدينية، يقولون في مرحلة التمكن إن لديهم "منظومة قيمية" تنطبق على كل شعوب الأرض. أما في أوقات الضعف، وحين يكون أصحاب هذه الدعوات مستهدفين من قبل الأغيار الأقوياء، يطلبون من هؤلاء ألا يدسوا أنوفهم في شئونهم، وألا يفرضوا عليهم ثقافة بعينها، ويحترموا خصوصيتهم، ويقروا بتعددية تسمح للجميع بأن يتمسكوا بمعتقداتهم، ويمارسوا طقوسهم الدينية والثقافية. وهذا لا يعني أن عالمية الدعوة أمر غير واقعي أو مرتبطة بمرحلة التمكن فقط، بل يعني في المقام الأول أن هذه العالمية، الرامية إلى هداية البشر أجمعين، يجب أن تكون في بناء العقيدة وتعلم العبادات أو أركان الدين، ولا يجب أن تتغول لتفرض نمطا ثقافيا محددا، فهذا فوق طاقتها، ولا طائل كبير من ورائه، إنما الجدوى تتحقق حين تركز الدعوة على منح الثقافات السائدة إطارا أخلاقيا عاما، لا يجور على التعدد والتنوع، ولا يقطع جذور مجموعة بشرية في أي مكان.

لكن ما يجب التأكيد عليه في هذا المقام أن هذه التحولات الخمسة للأديان لا يمكنها أن تمحو أصولها وجواهرها، وليس بوسعها أن تجفف المعين الصافي الذي ينهل منه أولئك الباحثون دومًا عن الدين المكتمل بنعمته التامة وصورته التي تجلَّى بها للناس في زمن البداية. والله حافظ لذكره إلى أن يرث الأرض ومن عليها.

ثانيا: الإسلام والسلوك السياسي للفرد... صياغة العلاقة بين الحاكم والمحكوم

كل ما حصله الإنسان من تربية جسدية وقلبية وعقلية ينعكس على سلوكه، فالسلوك محل اختبار مدى الاستفادة مما تعرض له الفرد من تجارب وما وقر في ذهنه من معارف وما ترسخ في نفسه من قيم ومبادئ، وهو الذي يحدد شخصية الإنسان ويحدد هويته. فمدى الحكم على الشخصية الإنسانية، قوية أم ضعيفة، مندفعة أو رزينة، شجاعة أم هروبية وانسحابية، متوازنة أم مضطربة... إلخ، ينبع من خلال تقدير سلوكه، ومدى الحكم على هوية الإنسان يرجع كذلك إلى السلوك.

وقد برز الاهتمام بالسلوك الإنساني في عهدنا الحديث بشكل لافت. فمع تقدم حركة المجتمع البشري وتطوره، بدأت ظاهرة استخدام مختلف العلوم للتنبؤ بالسلوك الإنساني ومحاولة التحكم فيه وضبطه بعد تحديد ردود أفعال الأفراد، وأصبحت هناك مؤسسات علمية كاملة تدرس وتبحث وتقترح كيفية قيادة السلوك الإنساني وصياغته. فالسلوك البشري دخل إلى المختبر وأصبح الصراع مع كيفية التحكم فيه إلى آخر مدى ممكن[9].

وتطور الأمر إلى محاولة استخدام تحليل السلوك في تحديد شخصية الشعوب، مثلما فعل الباحث الفرنسي أندريه سيجفريد في كتابه "سيكولوجية بعض الشعوب" [10]، الذي أطلق خلاله أحكاما على السمة الغالبة لبعض الشعوب، وهي (النظام) لدى الألمان، و(العناد) لدى الشعب الإنجليزي، و(البراعة) لدى الشعب الفرنسي، و(التصوف) لدى الشعب الروسي، و(الديناميكية) لدى الشعب الأمريكي.

ويرتبط سلوك الإنسان في أي اتجاه بشبكة كثيفة معقدة من العناصر والعوامل التي تسهم في تشكيل التصرفات. وحكمنا على أن سلوكا ما "سياسي" من عدمه، ليس حكما مطلقا، إنما هو حكم نسبي، يقوم على تغليب رؤية على الأخريات، فهو سلوك سياسي لأنه أخذ بعدا معينا يمت بصلة إلى علاقة الإنسان بالسلطة السياسية على مختلف درجاتها، وهذا البعد هو الأكثر وضوحا وتميزا بين الأبعاد الأخرى، الاجتماعية والاقتصادي والثقافية والنفسية. والسلوك السياسي قد يكون سببه اقتصادي أو اجتماعي أو حتى نفسي.

وقد أولى الإسلام اهتماما خاصا بسلوك الإنسان، فجعل "الدين المعاملة"، وحرص على تغطية جميع جوانب السلوك الإنساني تجاه الآخرين، بدءًا بعلاقة الفرد مع ربه حتى علاقته

مع نفسه، مارا بعلاقته مع والديه وزوجته وأبنائه وأقربائه وذوي رحمه وجيرانه وأصدقائه ومجتمعه [11]. وهو بكل هذا يسعى لخلق الإنسان الأصلح، الذي يكون "كثير الحياء، قليل الأذى، كثير الصلاح، صدوق اللسان، قليل الكلام، كثير العمل، قليل الزلل، قليل الفضول، برا وصولا، وقورا، صبورا، شكورا، رضيا حليما، وفيا عفيفا، لا لعانا ولا سبابا ولا نماما ولا مغتابا، ولا عجولا ولا حقودا، ولا بخيلا ولا حسودا، بشاشا هشاشا، يحب في الله ويبغض في الله [12]".

والعبادات التي فرضها الإسلام ترمي في جانب كبير منها إلى تهذيب السلوك، بجعلها تتفق مع ما يليق بجلال الله وسر وجوده وتنزيهه عن الأشباه، وتلتئم مع المعروف عند العقول السليمة. فمثلا نجد أن الصلاة بكل حركاتها تصدر عن الشعور بالسلطان الإلهي فتخلق التواضع والتضرع والسعي الدائم ثم الانتهاء عن الفحشاء والمنكر من السلوك، والصوم، حرمان يعظم به أمر الله النفس، وتعرف به مقادير الهمم عند فقدها، ومكان الإحساس الإلهي في التفضل بها، وهو بذلك يخلق روح المشاركة بين الغني والفقير والقوى والضعيف، مما يخلق "الانسجام السلوكي" النابع عن وحدة الإحساس، والحج، تذكير للإنسان بأوليات حاجاته، وتعهد له بتمثيل المساواة بين الإنسان وغيره، ولو مرة في العمر، ورفع الامتياز بين الناس، وينجم عن ذلك "التهذيب السلوكي"، النابع من الشعور بالتقارب ووحدة الأصل والمصير[13].

وقد استفاض الفقهاء والشراح والمفسرون وكتاب الآداب السلطانية، قديما وحديثا، في تناول "السلوك السياسي"، فانطلقوا من أن الحاكم بمثابة الرأس من الجسد، إذا صلح صلح الجسد وإذا فسد فسد الجسد، ولذا فعليه الدور الأكبر في تقويم الناس، لأن "ما لا يزع بالقرآن يزع بالسلطان". ومن هنا أعطوا الحاكم سلطة التغيير والتبديل وجعلوه فوق الجميع. وعني فقهاء آخرون بتهذيب السلطة، فركزوا على أنه "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق"، وطالبوا الحاكم بأنه يكون قدوة خيرة نيرة سليمة لرعيته، وأن يتصرف على أنه من جنس الناس؛ إذا جاعوا جاع، ولا يشبع إلا إذا شبعوا، وأن يكون مترفِّعا عن الدنايا، متواضعا لكل أفراد شعبه، قويا إذا عدل، غير مُصر على ظلم أو بغي، وأن يكون عادلا فلا يصدر عنه ظلم لأحد. ﴿وَمَنْ يَظْلِمْ مِنكُمْ نُذِقْهُ عَذَاباً كَبِيراً﴾ (الفرقان:19).

واهتم بعض الفقهاء بعدالة الحاكم، ورأوا أنها تشمل الأمانات (الولايات والأموال) وإقامة الأحكام (حدود الله وحقوق الناس) [14] . ومن حيث الولايات يجب على الحاكم أن يولي الأصلح من رعيته شئون الناس، ولا يعدل عنه إلى غيره لأجل قرابة أو ولاء أو صداقة أو مرافقة في بلد أو مذهب أو طريقة أو جنس أو الرشوة أو لضغن في قلبه على الأحق أو غير ذلك من الأسباب، وذلك استنادا إلى حديث لرسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "من ولي أمر المسلمين شيئا، فولى رجلا وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه فقد خان الله ورسوله والمؤمنين" (رواه الحاكم).

ولذا على الحاكم أن يختار الأمثل فالأمثل، وأن يكون الأصلح في كل ولاية بحسبها، فالقوة لإدارة الحرب والأمانة لإدارة المال، ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الأَمِينُ﴾ (القصص:26). والعلم والورع للقضاء بين الناس.

وبالنسبة للأموال، فسلوك الحاكم فيها هو "العدل"، فليس له أن يقسمها حسب أهوائه، ولكن يعطي كل ذي حق حقه، فإذا أخذ "ولاة الأموال" وغيرهم من مال المسلمين بغير حق، فعلى الحاكم أن يستخرجه منهم. والعدل يعني مراعاة حق الفقير في مال الغني، وفي المال العام كذلك.

ويربط فقهاء بين العدل في الأحكام وإقامة الحدود المقررة على من يخطئ من رعيته دون أن يستثني أحد "لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها"، فإقامة الحد ذاته عدل لأنها تحقق الأمان بين البشر، والعدل كذلك في حقوق الناس. والحاكم يجب أن يستشير مَن حوله من أهل "الحل والعقد" وأن يرجع إلى الأمة في الأمور الجسيمة، ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ (آل عمران). ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى). ولذا فالشورى واجبة وملزمة للحاكم.

وهناك تراث طويل من الأفكار والممارسات، يركز عليها الفقهاء في حديثهم عن العدل، فها هو أبو بكر الصديق يقول في أول كلمة له بعد تولي أمر المسلمين، "أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإن عصيت فلا طاعة لي عليكم". وها هو الفاروق العادل عمر بن الخطاب يقول "لو أن دابة عثرت في العراق لسُئل عمر لماذا لِمَ لَمْ تمهد لها الطريق". وها هو علي بن أبي طالب يوبخ والي بيت المال الذي أعاد عُقدا ثمينا لابنته تلبسه يوم العيد ثم ترده، ويعيب على القاضي الذي كناه ولم يفعل ذلك لخصمه اليهودي حين احتكما إليه. وها هو عمر بن عبد العزيز يولي رجلا يشد ثيابه ويقول له "اتق الله" حتى يظل مراقبا لله في كل سلوكه، ويصادر كل أموال أقربائه التي جمعوها بغير حق في حكم من كانوا قبله.

وفي المقابل يتناول كثير من الفقهاء سلوك المحكومين، ويرون أنه يجب أن يقوم على "الرضا" إذا كان الحاكم يتقي الله في حكمه. ويجعل هؤلاء الفيصل في الرضا هو رجوع الحاكم إلى كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم. فإذا كان الحاكم يسير على هداهما وجبت طاعته، ويستندون في هذا إلى الآية القرآنية التي تقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾ (النساء: 59).

لكن التحدي الرئيسي الذي واجه الفقهاء في هذه الناحية هو الإجابة عن السؤال الذي يقول: ماذا لو كان الحاكم ظالما؟ وهنا يتصورون أن الإتفاق في الأصول وفي الغايات والمقاصد بين الحاكم والمحكوم إذا كان واردا فإن الإتفاق في الفروع والمناهج والسبل يكاد يكون مستحيلا، فهناك اختلاف في وجهة نظر الأفراد على القضايا التي تشغل حياتهم، لذا فيجب أن تكون هناك حرية تامة لأن يعتنق الإنسان السبيل الذي يراه شريطة أن يكون شرعيا[15]. فإذا أهدر الحاكم شرع الله وعطل مصالح الناس لأجل نفسه ولمصلحة فئة معينة أو لإهمال وعدم تحري وقصد، وجب الخروج عليه، في نظر فقهاء كثر.

ويستند الفقهاء في هذا على حديث شريف رواه بن عمر يقول: "على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة" (متفق عليه). ويقول عليه الصلاة والسلام في حديث آخر: "لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر، ولتأخذن على يد الظالم ولتأطرنه على الحق إطراء، أو ليضربن الله قلوب بعضكم ببعض ثم تدعون فلا يستجاب لكم". وهناك حديث ثالث يقول: "إن أفضل الجهاد كلمة حق أمام سلطان جائر".

ويحتشد الفكر السياسي الإسلامي بمثل هذه الآراء المتعارضة. فالمعتزلة يرون أنه لا يحل لمسلم أن يخلي أئمة الضلالة وولاة الجور إذا وجد أعوانا وغلب على ظنه أنه يتمكن من منعهم من الجور [16] ". أما الأشاعرة فيرون أن الإمام إنما ينصب لإقامة الأحكام وهو في جميع ما يتولاه وكيل للأمة ونائب عنها وهي من ورائه في تسديده وتقويمه، وإذكاره وتنبيهه وأخذ الحق منه إذا وجب عليه، وخلعه والاستبدال به متى اقترف ما يوجب خلعه[17] ".

وفي فترة النبوة والخلافة الراشدة كان حق المعارضة مكفولا، فالحباب بن المنذر راجع رسول الله (صلى الله عليه وسلم) في المكان الذي اختاره للقتال في بدر، ونزل الرسول على رأيه قائلا: "لقد أشرت بالرأي!". وعمر بن الخطاب عارض الرسول في أمر أسرى بدر، ونزل القرآن

يؤيده، وعارض يوم الحديبية مرتين؛ الأولى، حين أراد الرسول أن يبعثه كسفير إلى قريش يبين لها هدف المسلمين من القدوم إلى مكة، فقال عمر: "يا رسول الله ليس لي بمكة أحد من بني كعب يغضب لي إن أوذيت، فأرسل عثمان بن عفان، فإن عشيرته بها، ونزل الرسول على أمره، وعارض في بنود المعاهدة، وقال لرسول الله: "فيم نعطي الدنية في ديننا ونرجع ولماّ يحكم الله بيننا وبينهم"، ولكن حين نزل أمر السماء ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحاً مُبِيناً﴾ أيقن أنه كان مخطئا، لكن الرسول لم يحاسبه.

وعارض الأنصار الرسول في عام 5 هجرية، أثناء غزوة الخندق حين أراد أن يعقد معاهدة بينه وبين غطفان وأهل نجد، فيعطيهم ثلث ثمار المدينة كيما يتخلوا عن مؤازرة قريش فينفك الحصار، حيث خالفه سعد بن معاذ وسعد بن عبادة حين قام الرسول باستشارتهما، ونزل الرسول على رأيهما (18).

وفي فترة الخلافة الراشدة، ظل سعد دون أن يبايع أبو بكر وعمر حتى مات، وهما لم يُرغماه على ذلك، وعلي بن أبي طالب لم يبايع أبا بكر، إلا حين رأي خطر الردة، وحين عاد لم يكره على ذلك.

وتعرضت هذه الممارسات التي تنتصر لحق المعارضة إلى من حاول التشكيك فيها، مستندا إلى أحاديث منسوبة إلى الرسول عليه الصلاة والسلام، منها: "اسمعوا وأطيعوا، وإن استعمل عليكم عبد حبشي، كأن رأسه زبيبة" و "عليك السمع و الطاعة في عسرك ويسرك، ومنشطك ومكرهك وأثرة عليك"، و" اسمعوا وأطيعوا، فإنهم عليهم ما حملوا، وعليكم ما حملتم" و"من أهان السلطان أهانه الله" و"من كره من أميره شيئا فليصبر عليه، فإنه من خرج من السلطان شبرًا مات ميتة جاهلية".

لكن هناك مَن يربط بين ظهور هذه الأحاديث وبين سعي بعض الفقهاء لتعزيز شرعية بين أمية وبني العباس، وكذلك الخوف من منازعة ظلم وجور حاكم المسلمين في وقت تتعرض فيه دولة الإسلام لخطر خارجي يريد النيل من قوتها وانتهاك حرمتها.

وهناك من حاول أن يفسر هذا الاختلاف والخلاف من زاوية موجبات وجود سلطة، فهاهو بن تيمية يقول: (19) "يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين بل لا قيام للدين إلا بها، فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة

بعضهم إلى بعض، ولا بد لهم عند الاجتماع من الحاجة رأس حتى قال النبي صلى الله عليه وسلم: "إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم"، وقال: " لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمروا عليهم أحدهم ". ولهذا كان السلف الصالح كالفُضيل بن عياض وأحمد بن حنبل، وغيرهما، يقولون، "لو كان لنا دعوة مستجابة لدعونا بها للسلطان"، وقيل ستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة واحدة بلا سلطان". ولذا فإن "الحكم شيء يقتضيه العقل والشرع معا" [20]. وإلا عمت الفوضى، وشاع الهرج والمرج وتقاتل الناس على كل شيء.

ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن الصبر على الحاكم، لا يعني الخنوع، إنما هو الصبر الذي ينطوي على شجاعة واحتمال ومواجهة ونضال للانتصار للحق، ومغالبة الظالمين، وعندها تتجاوز المعارضة السياسية حدود المشروعية والحق الإنساني إلى حيث تبلغ مرتبة "الضرورة الواجبة شرعا"، ويصبح التقصير في أدائها أو النكوص عنها إثما مجرما يستحق العقاب[21]".

هوامش الفصل الثالث

1 – د. محمد محمود ربيع، د. إسماعيل صبري مقلد (محرران)، "موسوعة العلوم السياسية"، (الكويت: جامعة الكويت)، 1994، ص: 268.

2 – فيليب برو، "علم الاجتماع السياسي"، ترجمة د. محمد عرب صاصيلا، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، 1998، ص (208 ، 209).

3 – كافين رايلي، "الغرب والعالم: تاريخ الحضارة من خلال موضوعات"، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب"، سلسلة عالم المعرفة، العدد 97، يناير 1986، الجزء الثاني، ص (263 – 264).

4 – المرجع السابق، ص: 263، وقد فند الدكتور عبد الوهاب المسيري هذه الواقعة في موسوعة "اليهود واليهودية والصهيونية"، (القاهرة: دار الشروق).

5 – فرانك بيلي، "معجم بلاكويل للعلوم السياسية"، مرجع سابق، ص 682.

6 – انظر:

- The New Encyclopaedia Britannica، 1978، volume 5، p: 364 – 368.

7 – د. يوسف القرضاوي، "خطابنا الإسلامي في عصر العولمة"، (القاهرة: دار الشروق) الطبعة الأولى 2004، ص (15 ، 16).

8 – المرجع السابق، ص: 16.

9 – إسماعيل الملحم، "هندسة الشخصية الإنسانية: تقنية السلوك البشري"، مجلة العربي، عدد (367)، يونيو 1989م، ص 116.

10 – أندريه سيجفريد، "سيكولوجية بعض الشعوب"، ترجمة: تميم عبدون، المؤسسة المصرية للتأليف.

11 – انظر: د.محمد علي الهاشمي "شخصية المسلم كما يصوغها الإسلام في الكتاب والسنة"، الاتحاد الإسلامي العاليم للمنظمات الطلابية.

12 – أبو بكر الجزائري، "منهاج المسلم"، (القاهرة: دار البيان العربي)، الطبعة الثامنة، ص 135.

13 – محمد عبده، "رسالة التوحيد"، (القاهرة: مكتبة الشعب)، ص (138 – 139).

14 – انظر في هذا الصدد: بن تيمية: "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية"، تحقيق: محمد البنا، (القاهرة: دار الشعب).

15 – د.محمد عمارة: "الإسلام وحقوق الإنسان"، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب) سلسلة (عالم المعرفة) ، ص 136.

16 – عبد الجبار القاضي: "تثبيت دلائل النبوة"، طبعة بيروت، ص 574.

17 – الباقلاني: "التمهيد"، ص 53.

18 – صفي الدين المباركفوري، "الرحيق المختوم: بحث في السيرة النبوية"، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي)، ص: 232، ص: 382.

19 – بن تيمية: المرجع السابق، ص (184 ، 185).
20 – عبد الرحمن بن خلدون: "مقدمة بن خلدون"، مرجع سابق، ص: (239 – 247).
21 – د. محمد عمارة: "الإسلام وحقوق الإنسان"، مرجع سابق، ص: 138.

الفصل الرابع
الدين والثقافة السياسية المصرية
التطور التاريخي للعلاقة بين الحاكم والمحكوم

إذا كانت مصر "الجغرافية" هبة النيل، فمصر "التاريخية" تعد في أغلبها هبة الدين، فالأخير شكل برقائقه المتتابعة في معابد الفراعنة وكنائس المسيحيين ومساجد المسلمين، مكوّنا رئيسيا للشخصية المصرية، فبدت مصر وثيقة من جلد رقيق، الإنجيل فيها مكتوب على ما خطه هيرودت، وفوق ذلك القرآن، وتحت الجميع لا تزال الكتابة القديمة تقرأ بوضوح وجلاء.

والدين كان دافع الفراعنة إلى التفوق العلمي، في بحثهم عن الخلود بعد الموت، وهو الذي مثل جوهر الصراع بين الرومان والمسيحيين الشرقيين، والإسلام منح مصر هويتها العربية، منذ ما يقرب من أربعة عشر قرنا، والدفاع عنه، في مواجهة الصليبيين والتتار، شكل الملمح الرئيسي لتاريخ مصر في العصر الوسيط. وهذا التراكم متعدد الأبعاد، جعل الشخصية المصرية متدينة بطبعها، ولذا لا عجب من أن عدد الجمعيات الخيرية بمصر هو الأكبر في العالم أجمع.

هنا يصبح الحديث عن بعد ديني للثقافة السياسية المصرية مبررا، ربما أكثر من أي مكان على سطح الأرض، خاصة مع ظاهرة "الإحيائية الإسلامية"، التي نقلت التصور الديني من رؤية إصلاحية نظرية لدى محمد عبده ورشيد رضا إلى حركة سياسية في الواقع المعيش على يد حسن البنا، لتفرض مع موجة العنف التي لطمت الحياة السياسية المصرية في أواخر القرن

المنصرم تساؤلا حول إمكانية تفنيد المقولات التي سادت لعقود في الأدبيات المصرية حول دور الدين في نشر "السلبية السياسية"، أو "الخنوع"، إلى جانب ما تردد حول "الفرعونية السياسية" و "سمات المجتمع النهري".

وتناول الدين كمكون للثقافة السياسية المصرية استوجب في نظر الباحثين السعي أولا إلى تحديد العلاقة بين الظاهرتين الدينية والسياسية، على المستوى النظري، ثم في الحقل الميداني المصري، واحتاج ثانيا إلى تجلية "الوزن النسبي" للدين بين العناصر الأخرى التي تشكل القيم والاتجاهات وقبلهما المعارف السياسية للمصريين.

تأسيسا على ما تقدم تعاقبت مسائل عدة بحيز اختبار الكثير من الأدبيات السياسية والاجتماعية لدور الدين في تشكيل الثقافة السياسة المصرية، وتوزّعت على روافد أساسية أربعة على النحو التالي:

1 – موقع الدين في تاريخية الثقافة السياسية المصرية، ودوره في تحديد الهوية.

2 – ما ينتجه الهيكل التنظيمي للمؤسسات الدينية المصرية من قيم سياسية.

3 – ما تنتجه الأفكار الدينية المصرية من قيم ومعارف سياسية.

4 – مستقبل العقل السياسي المصري بين "التمدين" و"التدين"، ودفع الداخل المصري حيال الإصلاح والتحديث.

وهناك عدة عناصر يمكن دراستها على نحو متعمق لدور الدين في تشكيل الثقافة السياسية للمصريين، يمكن تلخيصها في النقاط التالية:

- استخدام الحكام للدين في كسب الشرعية، وتبرير الأوضاع القائمة.
- دور الدين في تحديد الهوية المصرية عبر تاريخ البلاد الطويل.
- ما لعبه الدين في إيجاد هذا الفاصل التاريخي بمصر بين المجتمع والسلطة.
- ما خلفه الدين في العقلية المصرية من غلبة "الرفض السياسي" على "النقد السياسي".
- دور الدين في بناء الثقافة المؤسسية لدى المصريين، نظرا لأنه توسل بالمؤسسة طيلة تاريخه (المعبد ـ الكنيسة ـ المسجد).

- ما إذا كان الدين قد ساعد المصريين على بناء تصورات في مقاومة السلطة، أو على النقيض، ما تركه، عبر بعض التأويلات والتفسيرات، من سلوكيات سلبية حيال السلطان.

ودراسة هذه العناصر جميع، لا يمكن لها أن تُنجز على وجه أكمل من دون تلمُّس الخطين الأساسيين اللذين سارت فيهما الرؤى والدراسات التي تناولت تاريخ مصر، منذ المنشأ المعروف وحتى اللحظة الراهنة [1]، وهما إما أن تاريخ مصر يتسم بالاستمرارية التي تصل عند البعض إلى حد الزعم بأن مصر الحديثة لا تزال فرعونية الجوهر، أو تلك التي تميل إلى أن تاريخ مصر متنوع، ويتكون من طبقات ورقائق حضارية بعضها فوق بعض، وتصل إلى حد الزعم بأن مصر التي ولدت مع دخول الإسلام إليها منبتة الصلة بما قبلها.

لكن أي من هذه الأدبيات لم يتابع الخيط الممتد في الزمن لقيام الدين بتشكيل علاقة المصريين بحكامهم، رغم أن أي من العناصر السابقة، في ظني، لم يكن له قوة تأثير وأهمية ما رسبه الدين من تصورات لعلاقة المحكومين بالحاكم في مصر طيلة تاريخها القديم والأوسط والحديث والمعاصر. أو أن هذه الجزئية لم تحظ بالقدر الكافي من الدراسة، مع أنها تشكل عصب هذا الموضوع في بلد قيل أن ما يبدو فيه للوهلة الأولى هو ظاهرة "السيد المطاع والعبد المطيع"، أو أنه البلد الذي علم العالم بأسره "الحكم الإلهي"، كما يذهب البعض، ممن يرون أن فكرة "حاكمية الله" التي رفعتها الجماعات والتنظيمات السياسية ذات الإسناد الإسلامي أصلها مصر القديمة، التي جعلت من الحكام آلهة. وقد انتقلت هذه الفكرة إلى أوروبا حين أعجب بها يوليوس قيصر بعد أن انضوت مصر تحت سلطان إمبراطوريته مترامية الأطراف، لكنه لم يتمكن من تنفيذها بحذافيرها، فظلت متوارية في بطن التاريخ الأوروبي، حتى جاءت قرونه الوسطى المظلمة، فعادت إلى الظهور بقوة، حين دفع الملوك والأمراء المستبدين رجال الدين المسيحي ليبرروا لهم زعمهم أنهم "ظل الله على الأرض"، أو لهم حقوق مقدسة، ويحكمون بما تراه العناية الإلهية، فكان لهم ما أرادوا مقابل مكاسب وجاه دنيوي للباباوات ومن هم دونهم. وانتقلت الأفكار ذاتها إلى الإمبراطورية الفارسية، فادعى الملوك أنهم يحكمون وفق المشيئة الإلهية. ثم إلى الدولة الإسلامية،-بعد تحولها من "خلافة راشدة" قدمت نموذجا رائعا في الحكم، إلى ملك عضوض، يخالف جوهر الإسلام. فمعاوية بن أبي سفيان قال ذات يوم "الأرض لله.. وأنا خليفة الله، فما أخذت فلي وما تركته للناس

فبفضل مني"، وفي العصر العباسي قال أبو جعفر المنصور كلاما شبيها حين خاطب الرعية قائلا: "أيها الناس لقد أصبحنا لكم قادة، وعنكم ذادة، نحكمكم بحق الله الذي أوْلانا وسلطانه الذي أعطانا، وأنا خليفة الله في أرضه وحارسه على ماله" (2) .

إن ما سبق يبرهن على أن دراسة دور الدين في تحديد العلاقة بين الحاكم والمحكوم في مصر، تحتاج إلى اهتمام أكثر، وعناية أشد، من قبل المؤرخين وعلماء السياسة والاجتماع، بما قد يساهم في تفسير جزء من سلوك المصري المعاصر حيال السلطة.

أ – موقع الدين في الحياة السياسية المصرية

زاول الدين في تاريخ المجتمعات السياسية دورا لا يدانيه فيه أي عامل آخر، بدءا من المجتمعات الطوطمية حتى حلول عصر الإيمان وبعث الرسالات السماوية، مرورا بالمجتمعات القبلية والعشائرية. وكانت اللحظة الفارقة في تاريخه هي تلك التي تمرد فيها الأوروبيون على سلطة الكنيسة، وبزغ نجم "العلمانية" التي يقوم جزءا كبيرا منها على فصل الدين عن الدولة، لتخترق حدود القارة العجوز، وتهز ما كانت تعتقده مجتمعات أخرى "ثوابت" أو "مقدسات"، مع أن السياسة في إجراءاتها وتفصيلاتها "صناعة بشرية"، أراد الحكام في العالم الإسلامي وأوروبا على مدار القرون التي خلت أن يضفوا عليها ثوبا مقدسا، وقال بعضهم صراحة أنه يحكم باسم الله، كما تقدم.

ويرصد بعض الباحثين تراجعا لدور الدين في الحياة العامة للعرب المحدثين (3) . ففي النشاط الاقتصادي، باتت الكلمة العليا للربح والدعاية والتنافس من دون الارتكان، في الغالب الأعم، إلى الأخلاقيات الدينية. وفي مجال الحركة السكانية، حسم النزاع بين التصور الأخلاقي الإسلامي ومقتضيات الحياة الاجتماعية، حيث الضغوط الاقتصادية على الأسر العربية، لصالح الأخيرة، ممثلا في تنامي الاتجاه إلى "تنظيم النسل". وفي مجال بناء المجتمع، تراجع دور المؤسسات الدينية في الضبط الاجتماعي والانضباط السلوكي، علاوة على التحدي الذي يواجه الدين من قبل المتابعين لحركة الصراع الاجتماعي، متهمين القائمين عليه بأنهم لم يناصروا، إلا في حالات استثنائية وعبر فترات زمنية متقطعة وأمكنة متباعدة،

المضطهدين والمهمشين. كما يرصد هؤلاء تراجع الدور العلمي للدين، وكذلك دوره في حركة المعمار والتشييد، على العكس مما كان سائدا في القرون التي رحلت.

لكن على النقيض من التصور السابق تستمر علاقة المصريين بالدين قوية، لاسيما أنها تسمح في كل وقت ومكان له بأن يضع بصمته على الحياة الخاصة والعامة. فالشعور الديني هو من أهم الخصائص التي جعلت المصري مصريا، فمصر "هي أقدم بلد في الدنيا بأسرها امتلاء بذلك الشعور الديني، ومن طول المدة التي أشرب فيها المصري بوجدانه الديني، أصبح ذلك الوجدان جزءا من كيانه، يلازمه ملازمة اللون الأسمر لجلده" [4].

وما أورثه الدين في أنفس المصريين وعقولهم أغزر وأعمق من أن تحط به دراسات ميدانية عديدة، تتوزع على حقول معرفية شتى، ويزداد الأمر تعقيدا حال الولوج إلى الظاهرة السياسية، بتعقيداتها وحمولاتها المتنوعة، خاصة إن كان التناول منصبا على الثقافة السياسية.

ب - تاريخية العلاقة بين الحاكم والمحكوم في مصر

لأن مصر هي أول دولة على سطح البسيطة، فعلاقة المحكوم بالحاكم فيها، هي الأقدم والأعمق في الوقت نفسه. قدم بحكم الشوط البعيد الذي قطعته قافلة الزمن المصرية، وعمق بحجم ضخامة وقوة لحظة انطلاق الدولة والمجتمع، التي دعت أحد علماء الآثار إلى أن يظن أن مصر القديمة ولدت كاملة.

وقد مرت هذه العلاقة بمحطات ثلاث، بدأت بالتأليه وانتهت بالتكفير ومرت بالتبجيل، من دون أن تفارق في كل مرحلة تنتقل إليها بعض خصائص المرحلة التي تسبقها، في تواصل واستمرارية ميزت جوانب عديدة من تاريخ المجتمع المصري.

- مرحلة تأليه الحكام

نشأت الدولة المصرية القديمة في رحاب الدين، وكانت شعائر الملكية ورسومها ذات سمت ديني، وكان الملك يؤله في حياته، وبعد مماته، ليصبح الدين هو قوام الدولة، فالملك يقيم عبادة الآلهة، ويرعاها ويحرس البلاد، ويكفل رخاء أهلها [5]. وهو في نظر المصريين

الأقدمين الضمان الأكيد لاستقرار نظام الكون واستمرار الحياة، ولذلك شارك الناس، عن اقتناع تام، في بناء قصوره ومعابده، ومقره الأبدي على شاكلة تعبر عن مدى إيمانهم بعظيم منزلته. من ثم كانت الأهرامات تعبيرا ماديا واضحا لمدى قدسية نظام الحكم الملكي في مصر القديمة، وكانت اللغة آنذاك مشبعة بما يعبر عن "ألوهية الحاكم" فحين يتوج أو يظهر في مناسبة عامة يقال "أشرق الملك"، أو "أطل من عليائه"، وعند مماته يقال صعد الملك إلى السماء لينضم إلى موكب إله الشمس. وبات كل ما يتصل بالملك مقدس مهما كانت قيمته، فتيجانه وصولجانه وكل شاراته مقدسة. (6). بل وصل الأمر إلى حد اعتقاد المصري القديم في أن "العالم الآخر" بالنسبة للملوك يختلف عن عامة الناس، فالملوك إن ماتوا صعدت أرواحهم إلى السماوات العلا، أما العوام فإن قضوا فمثواهم باطن الأرض.

وقد خصصت "متون الأهرام"، التي ليس لها مثيل من كتابات عن العالم القديم، لتشرح سعادة الملك في الدار الآخرة، وكيف تصور المصري القديم أن الملوك سيحتفظون بعد موتهم بالسلطان نفسه الذي يتمتعون به في الدنيا. فها هي تقول "الملك تيتي لم يمت موتا بل جاء معظما في الأفق" ... "هيا أيها الملك، إنك لم تسافر ميتا، بل سافرت حيا". ثم تمضي لتوضح حجم الحزن على رحيل الملك: "السماء تبكي من أجلك، والأرض تزلزل من أجلك"، فإذا استقر الملك في السماء "يشاهد في قاعة قصره وهو جالس على عرشه العجيب وصولجانه المدهش في قبضته، ثم يرفع يده نحو أولاده ليقفوا أمام هذا الملك، ثم ينزل يده مشيرا نحوهم فيجلسون ثانية" (7).

ووصل الأمر إلى حد تطويع الدين في خدمة السياسة، فعلى سبيل المثال، نجد أن الأحداث السياسية التي مرت بها مصر وانتهت بوحدتها نهائيا عام 3200 ق. م، أفضت إلى سيادة معبود رئيسي، هو معبود الإقليم المنتصر، غير أن الكهنة، أتباع الآلهة المحلية، وآلهة الأقاليم المهزومة، لجئوا إلى حيلة تحول دون اندثار معتقداتهم بانزواء آلهتهم، بإعلان أن آلهتم مجرد أقانيم للإله الرئيسي، لا تختلف معه في الجوهر، أو تلعب هذه الآلهة دور الزوجة أو الابن لهذا الإله (8).

وحتى يضمن الملوك استمرار هذا الاعتقاد وترسخه، جعلوا المعابد تحت سلطانهم. فكان الملك يعين كبار الكهنة المعابد الكبرى، وهو الذي يشرف، من خلال جهازه الإداري الخاص، على أعمال المباني والإنشاءات الخاصة بالمعابد، ويدير ممتلكاتها من الأراضي والقطعان، وله الحق في التفتيش على خزائنها (9).

لكن ينبغي ألا نعتقد أن الملك كان إلها لدى المصريين القدماء مثل بقية الآلهة، تُشيَّد له المعابد، وتقدم له القرابين، فلم يصل تأليه الملوك إلى هذا الحد، و لم تعد مناداته بـ"الإله الطيب" أو "حوريس" أو "ابن رع" أو "الشمس الحية" أو "لسان أتوم"سوى طريقة مهذبة في التعبير عن الخضوع التام له، ولسلطانه، حتى إذا شاع الاستعمال اللفظي لتلك الألقاب، بدأت مع مرور الزمن تفقد الإحالة إلى معانيها الأصلية (10)، أو تنفصل عن الأسس والجذور اللغوية والإعتقادية التي نبتت منها.

وعلى وجه العموم كان الملك في مصر القديمة لديه سمات خاصة (11) ، في نظر رعاياه وما يصوره المقربين منه عنه، وما يشيعه هو عن نفسه، وكان لهذه الصفات تأثير مباشر على الحياة السياسية في البلاد خلال القرون الغابرة. ويمكن ذكر هذه السمات على النحو التالي:

1 – هو شخصية إلهية مقدسة، ولذا لا يصح أن يخاطبه أحد مباشرة، وإن كان يجوز له أن يتحدث في حضرته، من دون أن يوجه له الكلام، أو يدنو منه، ولا حتى من ظله المتمتع هو الآخر بالقداسة. ومعنى هذا أنه لا يمكن معارضة الملك، مهما كانت سياسته خاطئة أو ظالمة.

2 – يتمتع بعلم إلهي، يجعله عالما بكل خافية. ومن ثم لا يمكن لأحد أن يفكر في التآمر عليه، أو تشكيل تنظيم معارض له، لأن الملك سيكشف هذا التنظيم، ويعاقب من يشكلونه.

3 – كل ما يتفوّه به واجب النفاذ، ولا بد أن يتحقق فورا، لأن مشيئته هي القانون، ولها ما للعقيدة الدينية من قوة. ولأن الملك منزه عن الأخطاء والآثام، فلا يكون أمام المصري من خيار سوى أن يخر خاضعا له، مطيعا لأوامره.

4 – في وجود الملك لم تكن هناك حاجة إلى مؤسسات سياسية، فما ينطقه يغني عن القواعد القانونية المفصلة، وما يراه يختزل الكثير من أدوار الهيئات السياسية والاجتماعية. ومن الخطيئة سن ما قد يقيد من سلطة الملك وجبروته، ولذا كان القضاة يحكمون حسب الأعراف والتقاليد المحلية التي يرون أنها توافق الإرادة الملكية، وقد يغيرون هذه الأحكام إن شاء الملك ذلك، لأنه مصدر التشريع، الذي يجب أن يحكم القضاء باسمه.

5 – هناك تسليم جماعي بأن الإرادة الملكية لا تفعل إلا خيرًا، ولا تسعى إلا إلى كل ما هو مفيد، ولذا لا يجب معارضة مشيئتها، أو الافتئات على الاقتناع التام بأنها همزة الوصل الوحيدة بين الناس والآلهة، والذي يعرف رغبة الأخيرة، ويعمل على تحقيقها.

و لم يوار هذا التصور الثرى تماما مع ملوك الفراعنة الذين رحلوا في الأزمنة الغابرة، و لم يتضاءل ليصبح مجرد تاريخ انقضى، بل أعيد إنتاجه، بأشكال مغايرة ودرجات أخف، طيلة التاريخ المصري. ففي "عهود الإيمان"، التي اتبعت نزول الرسالات السماوية، مارس أغلب المصريين مع حكامهم أنواعا من "الشرك الخفي"، حين أضفوا عليهم مهابة ومكانة، ما استحقها إلا القليلون منهم، والأدهى والأمر حين تعاملوا معهم على أن بيدهم كل مقاليد الأمور، وراحوا ينافقون الضعيف منهم، ويكيلون له المديح، فيقوى ويتجبر عليهم، فيصبرون عليه.

فالبطالمة حين غزوا مصر، بعد هزيمة الفرس عام 322 ق. م، أدركوا جيدا هذا التصور المصري، وأنه في بلد كمصر تحظى فيه الديانة مركز السيادة، لا يمكن أن تسير دفة الحكم على الدوام، إلا إذا كانت القوة الزمنية على وفاق مع الزعماء الروحيين للشعب. من هنا جعل الملوك الإغريق والأباطرة الرومان "السلطة الدينية" تحت حمايتهم على أن ترد الجميل بتأييد السلطة الزمنية [12]، فقام الإسكندر الأكبر بزيارة معبد الإله بتاح في منف، ليتوجه كبيرا لكهنة هذا الإله. ولما تولى بطليموس الأولى عام 305 ق. م، أسند إلى الكهنة ترويج ألوهيته المزعومة، وادعى أن الإله حورس أهدى إليه بوصفه "حورس الابن" كل أرض مصر المزروعة، وقدم له وثائق ملكيتها، وسجلا حوى وصفا دقيقا لتلك الممتلكات، وخطها الإله تحوت بيده في السجل السماوي [13]. وقد عبد الملوك الإغريق مع الآلهة المصرية، فقد غدا الإسكندر الأكبر، الإله الرسمي للمملكة، كما تم تمجيد الخلفاء اللاحقين من الملوك والملكات والأباطرة الرومان، لكنهم ظلوا "آلهة للحكومة " وليسوا آلهة لكل أفراد الشعب المصري.

- من التأليه إلى التبجيل

ومع دخول المسيحية إلى مصر في سنة 60 ميلادية، بدأت مرحلة جديدة، نزعت فيها الألوهية عن الحكام، لدى الأغلبية، وإن ظل الوثنيون على تصوراتهم القديمة، لكن بدرجة أقل. وكان التحول الأكبر حين اعترف الإمبراطور الروماني ثيودوسيوس بالمسيحية سنة 379م ، دينا رسميا للدولة، فقويت شوكة مسيحيي مصر في مواجهة الوثنيين، حتى تم القضاء عليهم نهائيا، بإغلاق جامعة أثينا الوثنية في عهد الإمبراطور جستينان (527 – 565م) [14]، لتبدأ صفحة جديدة من كفاح مسيحيي مصر ضد الرومان المختلفين معهم مذهبيا، والذين اضطهدوهم ليحملوهم قسرا على اعتناق فكرة الطبيعة المزدوجة (الإلهية والبشرية) للسيد المسيح.

فمسيحيو مصر لم يبجلوا حكام الرومان كما كان عليه الحال من قبل، بل قاوموهم وقدموا في سبيل اعتقادهم "عددا من الشهداء خلال أربعة قرون كاملة، لا يقل إن لم يزد، على أعداد الشهداء الذين قدمتهم كل البلاد المعروفة في أنحاء العالم الروماني في تلك الحقبة"[15] . وغلب على مقاومة المصريين آنذاك طابع "العصيان المدني"، حيث كان الفلاحون يتركون أرضهم حين تثقل السلطات الرومانية كاهلهم بالضرائب. وكان الفنانون يغطون الرسوم الدينية الرومانية، ويعيدون رسم الأيقونات القبطية عليها، وكان الموسيقيون يعزفون في الصلوات الكنسية ألحانا مصرية كهنوتية قديمة [16] ، وليست الألحان الرومانية.

وانتقل التبجيل إلى رجال الدين أنفسهم، الذين كان يقول الواحد منهم عند توليه البابوية: "افتحوا لي أبواب البر" [17] ، وزادت درجة هذا التبجيل بعد أن حمل البطريرك في القرن الثالث الميلادي لقب بابا، يعاونه عشرون أسقفا في خدمة الكرازة. أما العلاقة بالحكام فقد حكمها المبدأ المسيحي الذي يقول "ما لقيصر لقيصر، وما لله لله".

وإذا كان المسيحيون المصريون لم يفتقدوا التصميم العنيد بحماية هويتهم الثقافية ضد الرومان، فإنهم افتقروا إلى توظيف سلاح المعرفة والعلم للخلاص من الحكم الأجنبي. ومن ثم "لم نسمع طوال الحكم البيزنطي أن أحدا من أبناء الشعب النابهين ظهر لينقذ البلاد من براثن الاستعمار الأجنبي، أو يحد من نشاطهم الهدام، أو يطالب بأحقيته في الحكم. أما القيادات الدينية فما كان في وسعها أن تحل مشكلة غياب القيادة المؤهلة للخروج بالمجتمع

من أزمته. فالبطريرك، وقد سلمه الشعب قيادته، كان يمنعه مركزه الديني، وكرامته الوطنية، من الخضوع لإرادة الأباطرة، ولكن كان مضطرا إلى مسايرتهم" [18].

ولما فتح المسلمون مصر أحدثوا تحولا أكبر عن الماضي فيما يتعلق بتقديس الحكام. فعلى مستوى النص يمنع الإسلام اتخاذ الحكام أربابا من دون الله، وهو أن كان يأمر بطاعة أولي الأمر، فإنه يجعل ذلك مشروطا بعدلهم وتقواهم وعملهم للخير والحق، كما أنه لا يحصر أولي الأمر في أهل الحكم.

أما على مستوى الممارسة فتضاءل تقديس الحكام في مصر إلى تبجيلهم، لكن في صورة تختلف كثيرا عن "الفرعونية السياسية" التي كانت سائدة في مصر القديمة. فالرابطة السياسية الإيمانية التي أوجدها الإسلام، تشكل إطارا مناقضا للفرعونية السياسية التي تقوم على أن فرعون طاغية، وأعوانه ظلمة وهمج رعاع [19].

ومنذ السنوات الأولى لدخول الإسلام إلى البلاد رأى المصريون كيف عوقب حاكمهم حين اعتقد أنه متميز عنهم، وذلك حين اقتص خليفة المسلمين عمر بن الخطاب رضي الله عنه من حاكم مصر عمرو بن العاص، جراء قيام بن الأخير بضرب صبي مسيحي فاز عليه في سباق الخيل، وتقاعس بن العاص عن أن يأخذ للمسيحي حقه، ما دفعه إلى أن يشكو إلى بن الخطاب، الذي جعل المسيحي يضرب نجل عمرو.

لكن انتهاء مرحلة تأليه الحاكم لم يتبعها تحرر نفسي كامل من الشعور بالضعة حيال الحاكم، أو كف عن النظر إليه على أنه شخص غير عادي، أو أنه بيده النفع والضرر، أو الثواب والعقاب، وأنه قدرته على فعل أشياء كثيرة لا حدود لها. ولقد عبر المؤرخ المرموق شفيق غربال عن هذا الأمر قائلا: "لقد تحرر المصري بفضل المسيحية والإسلام من ربقة الخرافة والعبودية لغير الخالق، وتحرر الشعب من رق المقدونيين والرومان. ومع ذلك فإن هذا الفرد المتحرر لم ينل الحرية التي تتيح له فرص اكتمال شخصيته، فقد بقي التمييز والتفرقة ما بين الحاكم والمحكوم قائما، وحال ذلك دون تمتع الفرد بنصيبه الكامل من الجزاء والمسؤولية" [20].

واستمرت علاقة المحكومين بالحاكم في مصر على وتيرة منذ الفتح الإسلامي حتى دخول الفاطميين، فاستعاد إضفاء طابع ديني على الحاكم جزءا من ميراثه التاريخي القديم، فالدولة الفاطمية قامت على أساس تشابكت فيه السياسة مع الدين إلى حد أن كل تنظيم

سياسي في هذه الدولة كان انعكاسا لروح التصور المذهبي الفاطمي (الإسماعيلي) نفسه، "حتى صارت أصدق مثال للدولة الدينية العقائدية (الثيوقراطية) في الإسلام" [21]، استنادا إلي المكانة المقدسة التي أضفيت على الإمام، وهو الحاكم، وعلى "داعي الدعاة"، المنوط به الإشراف على نشر المذهب الشيعي الإسماعيلي.

فقد حرص الحكام على تلقيب أنفسهم بالأئمة أو أمراء المؤمنين، وليس "الخلفاء"، حرصا منهم على إظهار صفتهم الروحية وسلطتهم الدينية. فالإمام الفاطمي هو متواجد في منصبه بموجب الحق الإلهي، ويختار ليكون وصيا للنبي صلى الله عليه وسلم ولعلي بن أبي طالب رضي الله عنه، وتنتقل الإمامة من الأب إلى الابن الأكبر، شرط وصية الإمام السابق بذلك. وقد وصل الأمر بأحد هؤلاء الأئمة وهو الحاكم بأمر الله أن ذهب في عام (408هـ/ 1017م) إلى حد اعتبار نفسه تجسيدا لله على الأرض، أو أنه "الملك الإله"، [22].بما يشبه إلى حد بعيد ما كان سائدا في مصر القديمة.

ومن دون شطحات الحاكم بأمر الله، فإن الحاكم الفاطمي (الإمام) كان ينظر إليه على أنه "خليفة الله في الأرض"، والمفسر الأول للشرع، ومصدر كل العلم، وولي الله الذي بإمكانه أن يشفع لمن يريد من أتباعه. وهاهو "داعي الدعاة" المؤيد في الدين الشرازي، يفصح عن كل هذه المعاني ويرسم تلك الملامح، حين يصف أول لقاء له بالمستنصر بالله قائلا:

"فلم تقع عيني عليه إلا وقد أخذتني الروعة، وغلبتني العبرة، وتمثل في نفسي أنني بين رسول الله وأمير المؤمنين صلى الله عليهما ماثل، وبوجهي إلى وجهيهما مقابل، واجتهدت عند وقوعي إلى الأرض ساجدا لولي السجود ومستحقه، أن يشفعه لساني بشفاعة حسنة بنطقه، فوجدته بعجمة المهابة معقولا، وعن مزية الخطابة معزولا، ولما رفعت رأسي من السجود، وجمعت على أثوابي للقعود، رأيت بنانا يشير إلى بالقيام، ولبعض الحاضرين في ذلك المقام، فقطب أمير المؤمنين- خلّد الله ملكه- وجهه عليه زجرا، على أنني ما رفعت به رأسا ولا جعلت له قدرا، ومكثت بحضرته ساعة، لا ينبعث لساني ولا يهتدي لقول، وكلما استطرد الحاضرون مني كلما، ازددت إعجاما ولعقبة العي اقتحاما، وهو – خلد الله ملكه– يقول: دعوه حتى يهدأ ويستأنس. ثم قمت وأخذت يده الكريمة فترشفتها وتركتها على عيني وصدري، وودعت وخرجت" [23].

من هنا استعادت مصر العلاقة المريضة بين الحاكم والمحكوم على مدار ما يربو من قرنين من حكم الفاطميين (358 هـ/ 969م - 567 هـ/ 1171م)، فمثلوا بذلك ما يشبه التحول الجديد في تاريخها، بعد شبه القطيعة التي أوجدتها المسيحية والفتح الإسلامي حتى نهاية حكم الإخشيد. لكن المصريين لم يتفاعلوا كلية مع تلك العلاقة المريضة، إذ لم يعتنقوا جميعا المذهب الإسماعيلي، إلا أن القلة التي انساقت وراء الطرح الديني والسياسي للفاطميين مارست هذا الطقس غير السوي في علاقتها بالحاكم وتابعيه حتى جاء صلاح الدين الأيوبي، فوصل ما انقطع، وأعاد الحاكم إلى حدوده الطبيعية، بتواضعه في التعامل مع من حوله، بل ومع أعدائه الألداء.

لكن المصريين لم يكفوا عن ممارسة عادتهم التاريخية في إضفاء هالة على الحاكم، حتى إن لم يكن يرغب، فلقبوا صلاح الدين بالسلطان، تعظيما له وتكريما لشخصه، ليأتي خلفاؤه، من الأتراك وغيرهم، أيوبيون ومماليك، ليتمسكوا بهذا اللقب[24].

ورغم أن المماليك كانوا عبيدا إلا أن توسلهم بالدين إلى جانب تحصنهم بالقوة، منح حكمهم شرعية، فانتقل الناس من رفضهم الصريح، الذي وصل إلى حد أن نادى الشيخ الجليل العز بن عبد السلام بأن حكم الرق قائم عليهم، إلى تقبلهم، ثم تبجيلهم. فقد استعان حكام المماليك الأوائل بالنفوذ الروحي والتاريخي والشرعية السياسية للخلفاء العباسيين، بعد سقوط بغداد تحت سنابك خيل المغول في 1258م، فاستقدموهم إلى القاهرة، وأعطوهم وجودا رمزيا وشكليا، فبدوا بذلك في منزلة المحافظين على الخلافة، المدافعين عن ديار الإسلام، لاسيما بعد أن تمكنوا في أول اختبار لهم من كسر الاجتياح التتري، ثم توالت انتصاراتهم المظفرة على التتار والصليبيين من بعد. علاوة على ذلك اهتم سلاطين المماليك ببناء المساجد والمدارس الدينية، وقربوا إليهم العلماء والفقهاء.

ومع الزمن، نسي المصريون حكاية الرقيق، و"مملكة العبيد" كما يقول المؤرخون الغربيون، وراحوا يضعون حكام المماليك في منزلة مرموقة، فاتخذوا لهم أعيادا، وأقاموا لهم الاحتفالات، إما لعودتهم منتصرين في المعارك، أو لشفائهم من مرض ألم بهم، أو بعد وفاتهم. فعندما عاد السلطان الناصر محمد بن قلاوون منتصرا على التتار سنة (693 هـ/ 1293 م)، زُينت القاهرة من باب النصر إلى القلعة، وجاءت فرق الغناء من كل مكان، وغالى الناس في وضع الزينات. كما زينت القاهرة للسلطان نفسه، عندما شفي من إصابة ألـمَّت به

أثناء خروجه للصيد. وعند وفاة السلاطين كان يمد سماط عظيم من الطعام، يحضره الأمراء والمقدمين والعسكر، ثم يقبلون الأرض ويد السلطان، وتضرب البشائر بالقلعة إعلانا بتولية السلطان الجديد، وكالعادة تزين القاهرة بجميع الزينات قبل دفن السلطان الراحل [25].

وحكم العثمانيون مصر باسم الدين، فزعموا أمام الشعب المصري أنهم حماة الدين، وأن دولتهم هي امتداد لـ"الخلافة الإسلامية"، التي أسقطها المغول عام 1258، فكان للسلطان العثماني هيبة وجلالة في نفوس المصريين، بعضها لأسباب دينية. لكن هذه الهيبة لم تجد على الدوام من ينفخ في أوصالها من رجال الدين، فالبعض لم يقتنع بها، وانتهى الأمر بالإمام محمد عبده، الذي رأى أن الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم، فلا عليه نزل الوحي، ولا من حقه الاستئثار بتأويل النص القرآني والسنة النبوية.

ولما سقطت الخلافة عام 1924، أراد الملك فؤاد في مصر إحياءها، فتصدى له الشيخ علي عبد الرازق بكتابه الشهير "الإسلام وأصول الحكم"، ليؤكد أن "الخلافة" لم ينزل بها نص، ولم ينعقد لها إجماع، وليس لها دليل في السنة، إنما هي اجتهاد بشري لصحابة الرسول (صلى الله عليه وسلم)، في تصورهم للحكومة، وأن الإسلام ليس دينا ودولة، إنما هو دعوة دينية خالصة لا تشوبها نزعة ملك أو حكم. ورأى عبد الرازق أن ضياع الخلافة لم يؤثر سلبا إلى أركان الإسلام ولا مصلحة الأمة، وأنهى كلامه قائلا: "الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبرئ من كل ما هيئوا حولها من رغبة ورهبة، ومن عزة وقوة. الخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا، ولا القضاء، ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة" [26].

- من التبجيل إلى التكفير

قرون طويلة عاش فيها حكام مصر مقدسين أو مبجلين، يحيطهم الجلال وتكللهم الهيبة، من دون أن يدري من ذهبوا في القرون الغابرة أنه سيأتي يوم، وينقلب فيه الدين إلى غير صالح السلطان، فبعد أن كان التدين يعبد أمامه طريقا وسيعا بات يتيح لفئة تناوئه فرصة تكفيره، استنادا إلى تأويل ذاتي وضيق لنصوص القرآن الكريم.

ونعني بهذه الفئة الجماعات والتنظيمات السياسية ذات الإسناد الإسلامي، التي دبجت بياناتها وتأويلاتها ابتداء من ستينيات القرن المنصرم، لتكفر رئيس الجمهورية، ومن حوله، بل ومؤسسات الدولية، مهما كانت صغيرة أو مقصية عن بؤرة صنع القرار، أو مركز الهيمنة والتحكم في جسد الدولة المصرية الفارع.

وبدأت هذه المسيرة، المقطوعة من تاريخ مصر، بما رآه سيد قطب في كتابه "معالم في الطريق"، الذي اعتبر فيه أن المجتمع الراهن جاهلي، ونادي بـ"الحاكمية"، أي "الحكم بما أنزل الله"، ولذا رفض أي نظام سياسي لا يمتثل لهذا التصور، فها هو يقول: "... ليس لأحد أن يقول لشرع يشرعه هذا شرع الله، إلا أن تكون الحاكمية العليا لله معلنة، وأن يكون مصدر السلطات هو الله سبحانه وتعالى لا الشعب ولا الحزب ولا أي من البشر"[27]، ومن ثم يصبح الحاكم الذي لا ينتهج هذا النهج في نظر قطب خارجا عن ملة الإسلام، أو جاهلي، تجب مقاومته، واستبداله بـ"جماعة مؤمنة" تطبق "شرع الله".

وتلقفت الجماعات والتنظيمات التي تشظت، بشكل لافت للنظر هذه الفكرة، وراحت تعمق فكرة تكفير الحاكم. ففي كتابه الموسوم بـ"رسالة الإيمان" يقول صالح سرية أمير ما عرف بتنظيم "الفنية العسكرية"، الذي قاد محاولة فاشلة لاغتيال الرئيس السادات عام 1974: "إن الحكم القائم في جميع بلاد الإسلام هو حكم كافر، ولا شك في ذلك"، مستندا في ذلك إلى غياب "الحكم بما أنزل الله"، ويرى أن كل من والى الحكومات والأحزاب والجماعات الكافرة فهو كافر، وأن تحية العلم شرك والسلام الجمهوري شرك وتحية قبر الجندي المجهول شرك [28] . وتبنت "جماعة المسلمين" المعروفة أمنيا وإعلاميا باسم "التكفير والهجرة" الموقف نفسه، إذ حكم أميرها شكري مصطفى على مؤسسات الدولة جميعا بالكفر، وطالب باعتزال الأجهزة الحكومية ومؤسساتها والامتناع عن أداء الخدمة العسكرية أو قبول الوظائف العامة [29] . وفصل محمد عبد السلام فرج مؤسس "تنظيم الجهاد" في كتيبه الشهير "الفريضة الغائبة" هذه النقطة كثيرا، متخذا موقفا مشابها، إذ رأى أن الحاكم مرتد، وأن أبواب الكفر التي أخرجته من ملة الإسلام عديدة، ولذا وجب قتاله. وفي رسالة لعبود الزمر، أمير جماعة الجهاد الذي لا يزال يقضي فترة عقوبة لاشتراكه في اغتيال الرئيس الراحل أنور السادات، يقول : "شرف الله الجماعة بقتل السادات على أيدي بعض رجالها"، ويطالب بـ"الخروج على الحكام الكفرة وقتالهم وخلعهم، وتنصيب إمام مسلم واجب بإجماع علماء المسلمين على كل مكلف".

وتتفق جماعتا "الجهاد" و"الجماعة الإسلامية" ـ قبل أن تراجع الأخيرة موقفها – على الحكم بكفر رئيس الجمهورية كفر عين، فهو خارج عن ملة الإسلام، لأنه لا يطبق "شرع الله"، ويستبدله بقوانين بشرية وضعية، ويستهزئ بالشريعة الإسلامية، ويستحل ما حرم الله، ويجعل نفسه ربا من دون الله فيحل ما رحمه، ويتخذ من صفة الألوهية، وهي حق التشريع المطلق، الذي لا يكون إلا لله تعالى [30]. وكان طارق الزُّمر يرى أن "قتال الحاكم واجب على جميع المسلمين كل بحسب قدرته، ولا يسقط عنهم إثم ترك هذا الواجب إلا أن يهبوا ويخلعوا الحاكم، الجاهلي العميل. وعزز أمير الجماعة الإسلامية، المسجون في الولايات المتحدة حاليا، عمر عبد الرحمن هذا التصور فقال ذات يوم إن المفسرين أجمعوا على عدم طاعة أولي الأمر في المعصية، وأجمعوا على وجوب الخروج عليهم لكفرهم [31].

– بين التأليه والتكفير: القديم لا يموت كله

قد يعتقد متعجل أن تكفير الحكام على أيدي بعض التنظيمات والجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي يمثل قطيعة تامة مع النظرة الدينية للحاكم في مصر القديمة. وهذا التعجل مرده ثلاثة أمور، الأول يتصور أن التكفير يعني التحرر من عبودية الأفراد مهما كان سلطانهم، حسب ما ذهب إليه سيد قطب، استنادا على أنه لا " كهنوت" ولا "إكليروس" في الإسلام، وأن الله سبحانه وتعالى هو "الحاكم الأوحد" لهذا الكون، وهو "الخالق" وبيده وحده أجل الناس وأرزاقهم، ولا شريك له في الملك، ولذا فلا خضوع إلا له، ولا خوف إلا منه. والثاني يتوهم أن فكر التكفير مصري الأصل، والثالث يعتقد في أن مسألة الحكم باسم الدين تصور سياسي إسلامي.

في حقيقة الأمر فإن هذه الجماعات والتنظيمات حين كفرت الحاكم لم تكن تريد إصلاحا سياسيا بل رمت إلى استبدال الحاكم "الكافر من وجهة نظرها " بآخر "مؤمن" حسب مقاييسها، وطرحت تصورا لشكل الحكم الذي تريده، لن يقود في خاتمة المطاف إلا إلى "ثيوقراطية" أخرى، تحت لافتات جديدة، قائمة على فهم مغلوط للنص القرآني، هي "الحكم بما أنزل الله" و"تطبيق الشرع" و"حكم الجماعة المؤمنة" و"الخلافة الإسلامية". وهذه الشعارات قد لا تقود في حد ذاتها إلى شكل من أشكال "الحكم الإلهي" لو تم تأويلها وفق الجوهر الصافي والمقاصد الأساسية للدين الإسلامي، لكن حسب طرح هذه الجماعات

والتنظيمات، فإنها تبدو إطارا أيديولوجيا لهذا النوع من الحكم، الأمر الذي يعني إعادة إنتاج صورة الحاكم التي كانت سائدة في مصر القديمة حسب بنية معرفية جديدة.

كما أن وجود مؤسسة تحكم باسم الدين يعد خروجا على القيم الدينية الإسلامية، لأنه نوع من التجسيد البشري للدين، الأمر الذي يتناقض مع المكانة المطلقة له. فتحول سلطان الدين إلى مؤسسة حاكمة، يعني أن هذه المؤسسة ملكت ما للدين من سلطان. والحاكمية الدينية في الإسلام هي من خلال إعلاء القيم والقواعد الدينية المتفق عليها أو التي تختارها الأمة جمعاء [32] ، وليست لشخص، ولا لجماعة، مهما علت مكانتها واتسع نفوذها.

علاوة على ذلك فإن فكر التكفير ليس مصري الجذور، بل صنيعة التأثر بتيار فكري نشأ في شبه القارة الهندية، الأمر الذي تكشفه المقابلة بين أفكار سيد قطب وما جاء في كتابات أبو الأعلى المودودي، خاصة كتابه "الحكومة الإسلامية". وعلى النقيض من مصر فإن "شبه جزيرة الهند منطقة المتناقضات الشديدة والمتعارضات العنيفة. ونتيجة ظروف تاريخية معقدة، فقد نشأ فيها تيار إسلامي تفاعلت فيه مركبات النقص ومشاعر الاضطهاد وأحاسيس الأقليات وكراهية الاستعمار وعجمة الإسلام، فأدى إلى رد فعل – مع من لا يدرك طبائع الأمور ولا يتعقل منطق الواقع ولا يتفهم حركة التاريخ ولا يتبع أسلوب العلم ولا يتشرَّب روح الدين – تردى في المبالغة العنيفة والتعصب البالغ والتعالي الشديد، وبهذا انحدر إلى تصور منغلق على نفسه فقط، متقوقع على ذاته وحدها، منعطف على خيالاته وأوهامه، فبه جمود وجدة ـ هي إلى صلابة التحجر منها إلى شدة الحق" [33].

من هنا نجد أن علاقة المصري بالحاكم تندرج إلى حد كبير في إطار السمة الغالبة على المجتمع المصري وهي الاستمرار، أي "استمرار الكثير من سمات عناصره الثقافية، وبخاصة فيما يتعلق بعاداته وتقاليده والألفاظ التي يتحدث بها المصريون وغير ذلك" [34]. فالمصريون إن كانوا لم يعدوا يؤلهون الحاكم، بل إن قطاعا من النخبة السياسية والثقافية والاجتماعية في مصر المعاصرة تسخر من بعض سلوك وأداء الحكام وتنتقدهم إلى حد الجلد، في حين يطلق العوام النكات التي تنال من هيبة الحاكم، فإن ما في البطانة من قدرة علي إفساد الحاكم بتدليله وتبجيله وإضفاء عليه من عظيم الصفات ما ليس فيه إطلاقا، هو تجلٍ لخاصية الاستمرارية هذه، أو أنه بعض رواسب "الحاكم الإله" في مصر القديمة.

ج - احتجاج المصريين ضد الاستبداد... مختصر تاريخ نضالي طويل

لا يمكن للمصريين أن ينساقوا ما طمره النسيان من تاريخهم المديد من احتجاجات وثورات على الطغيان والعوز والمسكنة، لو وضع بعضها فوق بعض لتلاشي الاعتقاد الزائف بأنهم شعب يصبر على الضيم صبرا طويلا، إما بحكم خوفه على الأرض، أو نزعته الدينية المتأصلة. ويكفينا برهانا على هذا أن أول ثورة في تاريخ الإنسانية جرت على ضفاف النيل العظيم، وكانت من الشمول والقوة والعنف إلى درجة أنها هزت ضمائر، وأثارت اندهاش، كل من فتشوا في ماضي مصر ووثائقها، باعتبارها أول دولة عرفها البشر.

ولم يقطع أحد بزمن محدد دقيق لهذه الثورة الخالدة، لكن ما ساقه الحكيم إيبور يشي بأنها قد وقعت إبان حكم بيبي الثاني، في سنوات تتراوح تقريبا بين (2280 – 2132) قبل الميلاد. وكان السبب الرئيسي لهذه الثورة العارمة هو تفشي الظلم واتساع الهوة بين الطبقات، حيث كانت قلة متخمة من فرط الشبع، وكثرة تعاني من قسوة الجوع، الذي بلغ مداه، حيث أكل الناس العشب، واكتفوا بعضهم بشرب الماء، وعز على الطير أن يجده ما يملأ به جوفه، بعد أن نفدت الغلال من الصوامع، وتركت الماشية تهيم على وجوهها، فهجم الناس عليها وذبحوها والتهموها، حتى فنيت، ووصل الأمر إلى حد أن الناس كانوا يخطفون القاذورات من أفواه الخنازير. ومات خلق كثر، ملأت جثثهم الشوارع والنهر، حتى أصبحت التماسيح تزاور بعيدا عنها، بعد أن أكلت حتى الشبع.

وحين اشتد الجوع بالناس هاجموا بضراوة قصور الحكام والأثرياء، فقتلوا مَن فيها، ونهبوا ما بها، وأشعلوا النيران في كثير منها ، وصار الشعار الذي يسري في البلدات الرابضة على ضفتي النيل هو: "لنقص أصحاب الجاه من بيننا".

وترك الثوار بيوت ذوي المال والسلطة خرابا تنعق فيها الغربان، فصار هؤلاء أذلاء من بعد عز، وجوعى من بعد شبع، وبؤساء من بعد تنعُّم، وهام كثيرون منهم على وجوههم بلا عمل ولا سلطة. وبلغ الانتقام مداه من أبناء الأمراء وأحفادهم ومومياواتهم. واستولى الفقراء الجوعى على ثروات هؤلاء وتحفهم الثمينة، من دون أن يعرفوا لها قدرا، أو يوجد سبيل لبيعها، بعد أن انهار الاقتصاد تماما، وانتشرت الأوبئة في كل مكان.

ويصف إيبور انتقام من أذلّتهم الحاجة ممن تمرغوا طويلا في النعمة والجاه فيقول: "من كان يرتق نعليه فيما مضى صار صاحب ثروة.. ومن لم يكن في مقدوره أن يصنع لنفسه تابوتا أصبح يملك قصرا.. ومن لم يكن باستطاعته أن يشيد حجرة بات يملك فناء مسورا.. ومن لم يكن يملك ثورا صار يملك قطعانا.. ومن لم يكن يملك حفنة قمح أصبح يملك أجرانا.. وأصبحت ربات الخدور يرتدين الخرق البالية، والعقيلات الشريفات يرقدن على الفراش الخشن.. والسيدات النبيلات اللاتي كن متاعا حسنا صرن يقدمن أجسادهن في الفراش.. وأولاد رجال البلاط أصبحوا في خرق بالية، وأولاد الحكام يلقون في الشوارع".

وفي أتون هذه الفوضى سقط الحكم بعد أن انهارت الدواوين والمحاكم ونهبت سجلاتها، وذبح كبار الموظفين وصار من بقي منهم على قيد الحياة بلا كلمة مسموعة، وعاشت مصر بلا حكام لمدة تصل إلى ست سنوات، فانتشرت عصابات السرقة والقتل، وأفلست الخزانة العامة، و لم ينج قصر الملك نفسه من النهب، ليجد بيبي الثاني نفسه أمام هذه الحقيقة المرة، بعد أن عاش سنوات طويلة مثقلا بالأكاذيب، عازلا نفسه عن شعبه، ومسلما إياها إلى حاشية لا تجيد إلا فن النفاق والكذب والتضليل، و لم يستمع ويعمل بالنصائح المعبرة الأثيرة التي كان يقدمها الملك الفرعوني خيتي إلى ابنه مري كارع، والتي تقول:

"تحلَّ بالفضائل، حتى يثبت عرشك على الأرض.

هدئ من روعك الباكي.

لا تظلم الأرملة.

لا تجرد أحدا مما يملك.

ولا تطرد عاملا من عمله.

ولا تغدر بزميل لك تلقى معك العلم.

ولا تكن فظا بل كن رحيم القلب.

اجعل هدفك حب الناس لك.

لا ترفع بن الشخص العظيم على بن الشخص المتواضع، بل قرّب إليك الإنسان الكفء ارفع من شأن الجيل الجديد لكي تحبك الرعية، فالمدينة مليئة بالشبان المدربين، فاجعل من هؤلاء أتباعك، وامنحهم الممتلكات ، وهبهم الحقول، وائتمنهم على القطعان".

ومنذ هذه الثورة العارمة، ومصر لم تهدأ رغم ظاهرها الذي فسرناه كثيرا بأنه سلسلة من السكون والخمود، لكن الحركة المصرية هذه لم تأخذ طريقا واحدة، إنما تنوعت بين الثورات والهبات والتمرد وبين العناد والعصيان والمقاومة والإصرار الصارم على التمسك بالثوابت الوطنية، رغم تعاقب المحتلين، بل استدراج هؤلاء رويدا رويدا حتى يذوبوا في الروح الثقافية المصرية القوية. وهذه الروح جعلت مصر تحافظ على استقلالها الكامل لزمن مديد يربو على ثلاثة آلاف وخمسمائة عام من عمرها المعروفة وقائعه لدينا والذي يصل إلى خمسة آلاف عام. وهذا الاستقلال إما كان مصريا خالصا حكمت فيه البلاد أسر منها، أو أسر أجنبية، تمصرت، وتشربت روح هذا البلد العريق، وأدركت أنه أمةً كاملة، ولذا قطعت تقريبا الحبل السري بينه وبين الإمبراطورية الكبيرة، أو خففته حتى صار رفيعا واهيا. وقد حدث هذا أيام الإغريق والرومان، وفي زمن العباسيين والعثمانيين.

وكان هذا الاستقلال في جله الأعظم ثمرة لروح مصر الوثابة، أو ثورتها المستمرة بأشكال متنوعة، فبعد الثورة ضد بيبي الثاني، قام المصريون عن بكرة أبيهم ضد الهكسوس الغزاة، فخلعوهم من أرض النيل خلعا، وطردوهم إلي عمق الصحراء البعيدة. ثم جاءت ثورة من نوع آخر، أخذت منحى دينيا وفلسفيا وفنيا خالدا، وقامت على أكتاف إخناتون، الذي نادى بالتوحيد في وجه تعدد الآلهة، وثار ضد الطقوس الوثنية، التي استغلت الدين في ظلم البشر، وتأليه الحكام، ولو قدر لهذه الثورة أن تنجح، لتغير تاريخ العالم برمته. ولما غزا الأشوريون مصر تزعم باسماتيك ثورة ضدهم حتى هزمهم، وأقام على أنقاضهم حكم الأسرة السادسة والعشرين، التي سلمت الراية لأسرة بعدها خاضت هبات شعبية جارفة ضد الفرس المحتلين، دفع فيها المصريون ثمنا غاليا من أرواحهم الزكية، في سبيل الحفاظ على نظام حياتهم وطرق معاشهم، التي حاول الفرس تدميرها، حتى جاء الإسكندر الأكبر فأخرجهم من بلادنا، لكنه حل محلهم في احتلالها.

وجاء الدور على الرومان ليذوقوا نوعا آخر من كفاح المصريين، الذين وجدوا في تمسكهم بالمسيحية نوعا من الاحتجاج ضد وثنية الرومانيين، وقطيعة رمزية كاملة وعميقة مع منطقهم الاستعماري. فلما اعتنق إمبراطور الرومان المسيحية، وجعلها الدين الرسمي لإمبراطوريته مترامية الأطراف، وجد المصريون أنفسهم أمام مأزق شديد، لكنهم سرعان ما وجدوا مسارا لمواصلة كفاحهم، حين ميزوا مذهبهم الديني عن مذهب الرومان، فتواصل النضال ضدهم، وقدم الأقباط شهداء لا حصر لهم، و لم تتراخ عزيمتهم في الدفاع عن رؤيتهم

الدينية، رغم مغالاة أعدائهم في اضطهادهم، بل أشعلوا حركات مقاومة متفرقة، فيما هب الصعيد في ثورة عارمة ضد حكم دقلديانوس.

وأزاح المسلمون ظلم الرومان عن المصريين، لكن قيام الحكام الأمويين والعباسيين بتحويل الدين إلى أيديولوجيا، قاد بعض أمرائهم إلى التعسف مع الرعية، فرفض المصريون هذا التعسف، و لم يكن الرفض مقتصرا على المسيحيين، بل المسلمين سواء من أصل قبطي أو من العرب الذين سكنوا مصر قبل ظهور الإسلام بزمن طويل. لكن مصر ولدت ثورات من نوع جديد، حين أخذت على عاتقها الدفاع عن الشرق وعن الإسلام في مواجهة المغول والصليبيين، من دون أن تنسى الاحتجاج ضد ظلم بعض الحكام الفاطميين والمماليك والأتراك، ووصل الأمر إلى ذروته حين خلع علماء مصر خورشيد باشا، الوالي العثماني، وعينوا محمد علي بديلا منه.

وتصدي المصريون للحملة الفرنسية (1798 – 1801) ببسالة وشجاعة، بعد هزيمة المماليك بسيوفهم الصدئة أمام مدافع جيش نابليون، فقامت هبتان شعبيتان جارفتان في القاهرة، أقضت مضجع الفرنسيين، وأظهرت لهم أن بقاءهم في مصر مستحيل، لاسيما مع فشلهم في السيطرة على صعيد مصر، الذي خاض أهله نحو اثنتين وعشرين معركة ضد الحملة الفرنسية، علاوة على بعض حركات التمرد والمقاومة التي شملت الصعيد برمته. وحدث الشيء نفسه لحملة فريزر الإنجليزي 1807، الذي انهال أهل رشيد، رجالا ونساء، على حملته ضربا من كل مكان، وبأي أدوات ممكنة، حتى فر هاربا.

وتحدى أحمد عرابي الخديو توفيق دفاعا عن حقوق الضباط المصريين، ثم قاد الفلاحين في مقاومة عسكرية ضد الاحتلال الإنجليزي، ورغم هزيمته، فإن ما أقدم عليه ألهب الشعور الوطني لدى المصريين، فشنفوا آذانهم إلى محمد فريد ومصطفى كامل، اللذين دعيا إلى الثورة، وتحقق الأمل مع سعد زغلول ورفاقه في ثورة 1919، الخالدة، التي شاركت فيها كل فئات الشعب المصري، مختلفة الأعمار والنوع والمستوى الاجتماعي والدين، فحصد المصريون استقلالا نسبيا ودستورا رائعا، وتعبد الطريق أمام ثورة يوليو 1952، التي إن كانت قد بدأت بانقلاب عسكري، فإنها لم تلبث أن تحولت إلى ثورة اجتماعية كاملة، أعادت ترتيب الطبقات المصرية، وحررت البلاد من الملكية الفاسدة والاستعمار الغاشم، وألهمت شعوب العالم الثالث برمته روح التحرر والانعتاق.

إن هذا التاريخ الطويل يحمل في جوفه ثورة دائمة، لكنها طالما توارت خلف تحضر المصريين، وكراهيتهم للفوضى، وقدرتهم على صهر الغريب، وإجادتهم فن المقاومة بالحيلة، وثقتهم في تدينهم وثقافتهم، فبدا جل تاريخ مصر نارا تستعر تحت الرماد، لا يراها إلا كل ذي عقل فهيم، وبصيرة نافذة.

هوامش الفصل الرابع

1 – انظر: محمد العزب موسى، "وحدة تاريخ مصر"، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر)، الطبعة الأولى، 1972، ص9.
2 – المستشار محمد سعيد العشماوي، "الإسلام السياسي"، (القاهرة: دار سينا) الطبعة الثالثة، 1992، ص (40 – 41).
3 – فرحان الديك، "الأساس الديني في الشخصية العربية"، في: مجموعة باحثين، "الدين في المجتمع العربي"، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، الطبعة الأولى، 1990، ص (122 – 125).
4 – د. زكي نجيب محمود، "قيم من التراث"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، سلسلة "كتاب الأسرة"، 1999، ص 381.
5 – د. حسين فوزي النجار، "الإسلام والسياسة"، (القاهرة: دار المعارف)، الطبعة الأولى، 1985، ص71.
6 – د. محمد إبراهيم بكر، "حكومة مصر في العصر الفرعوني"، في: د. عبد العظيم رمضان (معد)، "حكومة مصر عبر العصور"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب"، سلسلة "تاريخ المصريين"، العدد رقم 237، الطبعة الأولى، 2003، ص ص (15 ، 16).
7 – لمزيد من التفاصيل انظر:
- جيمس هنري بريستيد، "فجر الضمير"، ترجمة: د. سليم حسن، (القاهرة ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب)، مكتبة الأسرة، 1999، ص(82 – 97).

8 – محمود مدحت، "مصر القبطية"، (القاهرة: مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان)، الطبعة الأولى، 1998، ص ص(76 ، 77).
9 – د. بهاء الدين إبراهيم محمود، "المعبد في الدولة الحديثة في مصر الفرعونية ... تنظيمه ودوره السياسي"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، سلسلة "تاريخ المصريين"، العدد رقم (199)، 2001، ص396.
10 – أدولف إرمان، "ديانة مصر القديمة"، ترجمة: د. عبد المنعم أبو بكر ـ د. محمد أنور شكري، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، مكتبة الأسرة، 1997، ص 62.
11 – د. إمام عبد الفتاح إمام، "الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي"، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، سلسلة (عالم المعرفة) العدد رقم (183)، مارس 1994، ص(28 – 32).
12 – أدولف إرمان، مرجع سابق، ص 400.
13 – د. مصطفى كمال عبد العليم، "نظام الحكم في العصر البطلمي"، في : د. عبد العظيم رمضان (معد)، مرجع سابق، ص 33 ، ص 39.

14 – د. سليمان نسيم، "مصر القبطية"، (القاهرة: مركز بن خلدون للدراسات الإنمائية)، الطبعة الأولى، 2000، ص(38 ، 39).
15 – المرجع السابق، ص 28.
16 – نفسه، ص (58 – 60).
17 – نفسه، ص 27.
18 – أبو سيف يوسف، "الأقباط والقومية العربية: دراسة استطلاعية"، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، الطبعة الأولى، 1987، ص(42 – 43).
19 – لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر:
– د . سيف عبد الفتاح إسماعيل، "في النظرية السياسية من منظور إسلامية: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر"، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، سلسلة الرسائل الجامعة، رقم (25)، 1998، ص(402 – 420).
20 – د. محمد شفيق غربال، "تكوين مصر عبر العصور"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب"، مكتبة الأسرة، سلسلة (الأعمال الفكرية)، 1996، ص 30.
21 – د. أيمن فؤاد سيد، "الحكومة الفاطمية في مصر أنموذجا للحكومة الثيوقراطية"، في د. عبد العظيم رمضان، مرجع سابق، ص: 127.
22 – المرجع السابق، ص ص (139 ، 140).
23 – نفسه، ص: 139 ـ 140، وذلك نقلا عن سيرة المؤيد في الدين داعي الدعاة أيام حكم المستنصر بالله.
24 – د. سعيد عبد الفتاح عاشور، "أضواء على أنظمة الحكم في مصر في العصرين الأيوبي والمملوكي"، في: د. عبد العظيم رمضان، مرجع سابق، ص ص (148 ، 149).
25 – د. محاسن محمد الوقاد، "الطبقات الشعبية في القاهرة المملوكية ـ 648/ 923 هـ: 1250/ 1517"، (القاهرة ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب)، سلسلة تاريخ المصريين، العدد رقم (152)، ص(230 – 231).
26 – علي عبد الرازق: "الإسلام وأصول الحكم"، تحقيق د. محمد عمارة، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر)، 1972، ص 182.
27 – سيد قطب، "معالم في الطريق"، (القاهرة: دار الشروق)، الطبعة الحادية عشر، 1987، ص 105.
28 – صالح سرية، "رسالة الإيمان"، وثيقة نشرها طلاب بجامعة القاهرة عام 1977، وتم توزيعها بشكل محدود.
29 – هالة مصطفى، "الإسلام السياسي في مصر: من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف"، (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام)، الطبعة الأولى، 1992، ص: 14.
30 – انظر في هـذا الصـدد: عاصـم دربـالة، وكـرم زهـدي "ميثاق العمل الإسـلامي"، راجعة وأقره عمر عبد الرحمن، وهو بمثابة المنطلق والمرجعية لـ"الجماعة الإسلامية" .
31 – انظر: د. محمد سليم العوا، "التيار الإسلامي وتجديد الفكر السياسي" في: د. علا أبو زيد (محرر)، "الفكر السياسي المصري المعاصر"، (جامعة القاهرة ـ مركز البحوث والدراسات السياسية)، الطبعة الأولى، 2003، ص(87 – 94).

32 – د. رفيق حبيب، "في فقه الحضارة العربية الإسلامية: إحياء التقاليد العربية"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، سلسلة "مكتبة الأسرة"، 2003، ص32.

33 – محمد سعيد العشماوي، مرجع سابق، ص ص(32 ، 33).

34 – د. سيد عويس، "نظرات باحث علمي اجتماعي مصري"، (القاهرة: روز اليوسف)، سلسلة "الكتاب الذهبي"، يناير 1988، ص 64.

الفصل الخامس
مكونات التنشئة السياسية للمتصوفين المصريين

تمهيد

قبل الدخول في طرح مصادر أو مكونات التنشئة السياسية داخل الطرق الصوفية المصرية لا بد من إمعان النظر في طبيعة المجتمع الذي أنتج هذه المكونات أو ساعدها على القيام والاستمرار. فإذا كانت الصوفية ظاهرة عالمية قديمة وجدت في أغلب الأديان والمذاهب[1]، فإن وجودها في بعض الأماكن بكثافة من دون الأخرى هو أمر يسترعي الانتباه، ويتطلب الفحص والدرس. والصوفية التي أنتجها المجتمع الإسلامي ذاتيًا أو تأثرًا بالأديان والفلسفات الأخرى لم تنتشر وتتوزع على خريطة العالم الإسلامي توزعًا متساويًا، فحيث وجدت تربة اجتماعيةً مهيأة سلفًا لتقبلها ترعرعت ونمت والعكس صحيح.

ويعد المجتمع المصري من أكثر المجتمعات التي فتحت الأبواب أمام مشايخ الطرق الصوفية الوافدين من المغرب والعراق والذين ازدهرت بهم حركة التصوف في مصر خلال القرن السابع الهجري مثل الشيخ أبو الفتح الواسطي الذي جاء من العراق وأسس الطريقة الرفاعية والسيد أحمد البدوي الذي جاء من المغرب عام 634 هـ ، وأقام بطنطا وأسس الطريقة الأحمدية، وأبو الحسن الشاذلي الذي وفد من المغرب عام 642 هـ ، ومعه مجموعة من مريديه واستوطن مدينة الإسكندرية وأنشأ الطريقة الشاذلية [2].

وهؤلاء الوافدون الذين نمت بهم الصوفية في مصر جاءوا ليجدوا أرضًا صلبة من منظور صوفي، طبقاتها ورقائقها المتتابعة عبر التاريخ مشبعة بالتهيؤ النفسي والعقلي، الذي يساعد

على ترعرع التصوف. فمنذ الفراعنة ومصر معروفة بنزعتها الدينية العميقة وهذا جعلها تقبل الديانات التوحيدية الثلاث وتُقبل عليها تباعًا من دون انغلاق أو تحجر نظرًا لأنها وجدت فيها جميعا انعكاسا بدرجات متفاوتة لأعماقها الدفينة وتجاوبًا مع الطبيعة المصرية الروحية. ولذا فليس صدفة على الأرجح أن تضيف مصر الرهبنة إلى المسيحية والتصوف إلى الإسلام[3].

وهذا التواصل دفع "نيوبري" إلى القول: "مصر وثيقة من جلد رقيق الإنجيل مكتوب فيها فوق هيرودوت، وفوق ذلك القرآن، وتحت الجميع لا تزال الكتابة القديمة مقروءة بوضوح وجلاء" [4]. فعلى سبيل المثال نجد أن هناك اختلاف غاية في الضآلة بين نظرة المصريين المعاصرين لظاهرة الموت والموتى وبين المصريين القدامى، فإحياء موالد الموتى من الأئمة والأولياء والقديسين من الطقوس المستمرة والمتبعة منذ الفراعنة وحتى الآن، وهي إن لبست أردية مختلفة في المسيحية والإسلام إلا أن جوهرها ثابت لا يتغير [5] . ويضرب كل من علماء التاريخ والآثار والاجتماع مثالاً يؤيد هذه المقولات، فالطقوس التي كانت تقام داخل معبد الأقصر للإله آمون أيام الفراعنة هي الطقوس ذاتها التي تتبع في مولد الشيخ الصوفي "أبو الحجاج" في الوقت الراهن والذي يقع ضريحه في الأقصر أيضًا ويعتقد فيه المسلمون والمسيحيون معًا مما يشير إلى توالي الطقوس واستمرار الفكر وإن تغير صاحبه[6]. وإن هذه النفسية المصرية لفتت انتباه علماء الحملة الفرنسية، فأوردوا في "وصف مصر" قولهم: "إن المصريين المحدثين يبدون عناية بمقابرهم تماثل أسلافهم في الماضي، فهم يقيمون منشآت باذخة التكاليف للموتى، وهي إن كانت أقل عظمة مما أسسه الفراعنة، إلا أنها على روعة غير عادية إذا ما وضعنا في الاعتبار حال المصريين في الوقت الراهن –وقت وجود الحملة الفرنسية في مصر (1789–1801م) – لقد حدثت ثورة تامة في التقاليد والديانات والعادات الاجتماعية ومع ذلك ظلت ضفاف النيل كما في الماضي هي المكان الذي تحترم فيه أجداث الموتى وترابهم أكثر من أي مكان آخر" [7]. وهذا يشير إلى أن العلاقة بين المجتمع المصري والفكر الصوفي هي علاقة تأثير متبادل أو "تبادل منفعة".

لقد أرست الشخصية المصرية قواعد التصوف وبلورت نظمه منذ ذو النون المصري (ت245هـ) الذي أثرى الفكر الصوفي بتحليلاته وتعليلاته وتأويلاته وتصنيفاته للأحوال والمقامات ونزعاته الروحية ومعارفه الذوقية. والطرق الصوفية، كبناء اجتماعي – ديني،

لم تؤسس سوى في مصر سواء ولد أصحابها بها أم جاءوا إليها للاستقرار والبحث عن وسائل العيش المادي والأدبي [8].

ومن جانبها استطاعت الصوفية أن تصبح الوعاء الذي يحتوي الطبيعة المصرية بهضمها للمعتقدات الشعبية الأسطورية التي كانت سائدة قبل الإسلام ثم أتاحت لها التعبير عن ذاتها بوضوح وصراحة [9] . فالطابع الاحتفالي والسلوك المفعم بالتندر والسخرية والنفس المولعة بالصبر والدأب كسمات تميز المصري وجدت في ممارسات الصوفية سبيلاً للجمع بين الدنيا والآخرة في آن واحد من دون تضييق أو إرهاق. وقد يدرك المصري أحيانًا وهْم هذه العلاقة فإنه يظل سادرًا في ممارساته لهذا السلوك ومستسلمًا له.

وساهم القهر السلطوي والتمايز الطبقي الصارخ الذي تشهده مصر منذ عهدها الأول في إذكاء هذه الروح المستسلمة القائمة على القدرية والتواكل والسلبية [10] ، فهرب المصريون من قهر السلطة إلى رحاب الدين الفسيحة، وفروا من أحكام الدين كنصوص إلى رحابة الممارسة الشعبية له والتي جنحت ببعضهم أحيانًا إلى خارج الدين والتدين السليم.

وهذه النفسية "القابلة" للتصوف أدت إلى عدم انحصار الصوفية في تنظيماتها فقط بل تسربها إلى العقول وتغلغلها في النفوس على نطاق وساع حتى وصلت إلى أناس ليست لهم أية علاقة مباشرة بأي مذهب، فانطلقوا يتصرفون في حياتهم بوعي أو من دون وعي وكأنهم من أتباع الطرق الصوفية المخلصين. وساعدت طبيعة الصوفية على هذا الانتشار، لأنها تتمتع بقدرة خيالية على التعايش بطقوسها في ظل أي مجتمع مهما كانت الأيديولوجية التي تحكمه [11] ، فالفكر الصوفي يقدم نفسه في صورة مغرية عبر دعوته إلى الزهد والورع ومجاهدة النفس وتربيتها. كما يبدو التصوف في نظر العوام طريقًا مختصرة للوصول السحري إلى الله بعيدًا عن المواجهات والصراعات، وهذه الطريق وإن كانت تحتاج إلى بعض المجاهدات والرياضات النفسية إلا أنها رياضات ومواجهات فردية مأمونة العواقب. كما ساهم تصدر بعض الشخصيات ذات الاحترام الديني أو البريق العلمي أو المكانة الاجتماعية لقيادة الطرق الصوفية في انتشارها وتجذرها في نفوس وعقول الأغلبية الكاسحة من المصريين [12].

ورصد الدكتور سيد عويس، في دراستين ميدانيتين مهمتين مدى التجذر الصوفي في المجتمع المصري بتحليله لظاهرة إرسال الرسائل للإمام الشافعي، والتي تأتي من كل أنحاء مصر تقريبًا، ودراسته للخلود في حياة المصريين، فقد أحصى مئات الخطابات التي تجيء

إلى ضريح الشافعي بالقاهرة، وحلل مضمونها فوجدها تطلب منه الحكم العادل في قضايا الناس ورفع الظلم عن كاهلهم والانتقام لهم ممن آذوهم، كما تطلب منه شفاء الأمراض وتشغيل العاطلين وإصلاح المتخاصمين وتزويج العوانس والعزاب وإعادة الغائب والمسافر بل تتجاوز كل هذا إلى طلب مساعدته في إفناء إسرائيل [13].

أما عن خلود أولياء الله والقديسين في حياة المصريين فقد أعد عويس دراسة ميدانية على 529 مفردة لاختبار هذه المسألة، يمكن تلخيص النتائج التي توصل إليها في الجدول التالي[14] :

جدول رقم (1/أ)

عدد أفراد العينة 529 فردًا منهم 21 فردا يذكروا محل تنشئتهم			عليهم واجبات أولياء وقديسون		ليس عليهم واجبات		يذكرون شيئا	
محل التنشئة	العدد	النسبة %	العدد	النسبة %	العدد	النسبة %	العدد	النسبة %
المدينة	291		171	15.5	86	33	4	1.5
القرية	188		136	32.3	49	36.1	3	1.6
المركز	59		48	81.4	10	16.9	1	1.7

جدول (1 / ب)

زيارة قبور الأولياء واجبة		الصلاة والدعاء لهم		تقديم نذور		إحياء الموالد		الاقتداء بالأولياء والقديسين		واجبات أخرى	
العدد	النسبة %	العدد	النسبة %	العدد	النسبة %	العدد	النسبة %	العدد	النسبة %	العدد	النسبة %
1.3	39.5	81	31	40	15.3	30	11.5	134	51.3	7	–
78	41.5	73	38.8	18	10	18	10	120	63.9	6	3.2
133	55.9	24	40.7	15	25.4	10	16.9	38	61.4	–	–

تمت صياغة هذا الجدول مما أورده الدكتور سيد عويس في دراسته عن الخلود في حياة المصريين بشكل عام.

والعينة المذكورة توضح ارتفاع نسبة من يعتقدون في الأولياء والقديسين ويقومون بأداء الطقوس الصوفية من إعطاء النذور وإحياء الموالد وزيارة قبور الأولياء، مما يقود إلى القول: إن الطقوس والأفكار الصوفية تمكنت من المجتمع المصري تمكنا بارزا لدرجة أن الحياة المصرية لا تفهم على وجهها الصحيح إلا بدراسة الأثر الاجتماعي للتصوف، إذ أصبح لأرباب الطرق أثر عميق في تشكيل الوجدان العام للإنسان المصري وبصمة واضحة على كل قيمه. ونظرة سريعة على القاهرة مثلاً كفيلة بأن توضح هذا الرأي وضوحًا كاملاً، فعدد كبير من أحيائها مسماة بأسماء الأولياء مثل السيدة زينب والحسين والإمام الشافعي وبولاق أبو العلا وباب الشعرية نسبة للإمام عبد الوهاب الشعراني.. إلخ، بل إن تسمية القاهرة بمصر المحروسة يبدو أنه راجع إلى معتقد شعبي لا يزال سائدًا، وهو أن العاصمة المصرية مشمولة برعاية وبركة بعض رموز آل بيت النبي (صلى الله عليه وسلم) وأولياء الله الصالحين [15].

ولكن هذا لا يعني على الإطلاق أن أغلبية المصريين منضوية تحت راية التصوف، بل العكس هو الصحيح فالجيل الجديد على الأقل يجهل الكثير عن الطرق الصوفية وإن كان ولعه بالموالد وزيارة الأولياء لا يزال موجودًا، وهذا يؤكد ما تم الإشارة إليه سلفا من أن التصوف خرج في طقوسه عن تنظيم الطرق الصوفية وتماهي في الفلكلور المتعارف عليه في مصر منذ زمن بعيد، وهو ما يرفضه بعض شيوخ التصوف الحاليين، ويعتبرونه خارج التصوف السليم، ويسعون في الوقت نفسه إلى تصحيح هذه الأخطاء بشتى الأساليب الشرعية.

وتعتبر الدراسة الميدانية التي قامت بها الدكتورة سامية مصطفى الخشاب على "الشباب والطرق الصوفية" أحد المؤشرات المهمة على عدم الإلمام الكافي لدى الشباب المصري بأسماء وأهداف وتنظيمات الطرق الصوفية في مصر، فعلى عينة مكونة من 420 مفردة من الشباب تبين أن 93.3% من إجمالي العينة لا ينتمون إلى الطرق الصوفية و72.9% منهم ليست لديهم أي معرفة عن الطرق الصوفية أو عن أسمائها المتعددة، كما أن نسبة 84.2% من العينة ليس لديهم أي معلومات عن أهداف الطرق الصوفية و67.5% يرون أن تواجدها داخل المجتمع غير ضروري و75.1% يعتقدون في أنها لا تقوم بدور إيجابي في مواجهة مشكلات المجتمع، وذكر 83.8% من أفراد العينة أن الطرق الصوفية ليس لها دور يذكر في المجال السياسي بينما رأى 40.4% فقط أن لها دورا في نشر الدعوة الدينية داخل المجتمع المصري [16].

لكن هذا القصور المعرفي لم يمنع بعض هؤلاء الشباب من الانخراط في ممارسة الطقوس الصوفية، فليس البسطاء والأميون فقط هم زبائن الصوفية بل إن قطاعا عريضا من فئات المتعلمين هم من جمهورها. وقد لاحظ الباحث خلال زياراته الميدانية العديدة لبعض الأضرحة وخاصة ضريح الحسين والسيدة زينب أن كثيرًا من الواردين للزيارة هم من حملة الشهادات العليا، من بينهم الريفيون بقدر ما منهم أهل الحضر [17].

ومعنى هذا ومبناه أن الصوفية عملية مستمرة في مصر رغم تغير الأزمنة والأمكنة والثقافات والطبائع، وهذا الرصيد الهائل يجعل من الثقافة السياسية للمتصوفين مكونا لا يُستهان به في الثقافة السياسية الكلية للشعب المصري.

المبحث الأول
المكون الفكري

في كتابه "الموجـة الثالثـة للديمقراطيـة The Third Wave: Democratization in The Late Twentieth Century" قدم الكاتـب الأمريكـي "صمويل هانتنجتون Samuel. P. Huntington" تحليلاً للبعد الثقافي والنفسي للديمقراطيـة من خلال المقارنة بين المذهبيـن "الكاثوليكي" و"البروتستانتي" كي يختبر مدى إنتاجهما للقيم السياسية المطلوبة لقيام النظام الديمقراطي، ورأى أن البروتستانتية عبر تركيزها على طوية الإنسان وقبوله الاختياري للكتب المقدسة وإقرارها العلاقة المباشرة بين الإنسان وربه ساعدت على إيجاد الديمقراطية، بينما أدت تعاليم الكاثوليكية إلى تكريس الاستبداد. وتناول هانتنجتون كذلك العلاقة بين الثقافتين الإسلامية والكنفوشيوسية وبين الديمقراطية وقال إن أفكارهما وتعاليمهما لا تساعدان على وجود نظام حكم ديمقراطي [1]. وهذا الرأي الأخير محل رفض قاطع وانتقاد لاذع من قبل العديد من المفكرين بمن فيهم مَن ينتمون إلى الغرب ذاته، إلا أننا لسنا بصدد ذلك الآن وما يعنينا من طرح هانتجتون هو وجود إمكانية لاختيار العلاقة بين الفكر الديني والثقافة السياسية".

ويقـوم الفـكر الصـوفـي في لغتـه وقضاياه كفكـر دينـي على أربـعـة أركـان هـي "الزهد والمعرفة والمحبة والولاية" وينتج ثقافة سياسية معينة يُربَى عليها المريدون المنخرطون داخل الطرق الصوفية المتعددة. والعلاقة بين السياسة وبين الفكر الصوفي علاقة سببية في حال الزهد، فالزهد مخلوق من رحم السياسة كما أنه ينتج سلوكا سياسيا في بعض المواقف والمواضع، منه ما هو إيجابي، ومنه ما هو سلبي. وفي حال الولاية تصبح العلاقة بين الفكر الصوفي والولاية هي علاقة "تأثير"، لأن الولاية تفرض نوعا محددا من الممارسة السياسية داخل التنظيمات الصوفية (الطرق)، أما المحبة والمعرفة اللدنية فإن كانتا تأخذان شكلا

روحانيا وعاطفيا ورمزيا إلا أنهما تخلفان صدى سياسيا من منطلق إنتاجهما لقيم عامة لها بعد سياسي.

1 - اللغة الصوفية...
تعزيز قيم التعاون والتماسك والانتماء والاستبداد

ينظر إلى اللغة على أنها "وعاء الفكر" وتعبير عن الهوية والاستقلال [2] ، من منطلق ارتباطها الوثيق بالجماعة البشرية التي ترددها [3]. ولغة الصوفية ذات طبيعة خاصة، لأنها تعتمد على الرمزية في التعبير، فعباراتها تحمل معاني لا يدرك الكثير منها إلا بالتحليل والتعمق في التأويل وتبدو في أغلب الأوقات بعيدة على العامة في فهمها وهضمها [4]. والقاموس الصوفي استطاع أن ينحت لغة شديدة الخصوصية تشير إلى الأفكار والأحوال السلوكيات الصوفية في تميز واضح عن اللغة الدينية الأخرى مثل لغة الفقه. وقد جمع الكاشاني (ت:730هـ) هذه المفردات في كتاب أطلق عليه معجم اصطلاحات الصوفية [5] . وقبله أورد القشيري في رسالته الشهيرة العديد من هذه الكلمات مثل (الوقت والمقام والحال، القبض والبسط، الهيبة والأنس، التواجد والوجد والوجود، الجمع والفرق وجمع الجمع، الفناء والبقاء، الغيبة والحضور، الصحو والسكر، الذوق والشرب، المحو والإثبات، الستر والتجلي، المحاضرة والمكاشفة والمشاهدة، اللوائح والطوالع واللوامع، البواده والهجوم، التلوين والتمكين، القريب والبعيد، الشريعة والحقيقة، النفيس والخاطر، علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين، الوارد والشاهد، الروح والسر .. إلخ [6].

وما تقدم يؤكد أن اللغة الصوفية تنطبق عليها خصائص لغة الشعر التي تتجه إلى مخاطبة الوجدان والعواطف لا الإدراك والتفكير وغرضها الأساسي هو الإيحاء بالحقائق والأحاسيس لا شرح القضايا وتقريبها إلى الأذهان، فهي لغة غامضة تتعمد الإبهام ويسيطر عليها الخيال وتكثر في عباراتها التشبيهات واستخدام الكلمات في غير موضعها عن طريق الكتابة والمجاز وهي لغة تنفر من التحليل والبرهنة وتكره التعمق في الشرح والاستدلال[7] .

وهذه الخصوصية وهذا الغموض له مردود من الناحية السياسية من حيث تدعيمه لقيم معينة بعضها سلبي وبعضها إيجابي فالكلمة في النهاية تساهم إلى حد بعيد في خلق الظاهرة الاجتماعية والسياسية [8]. ويمكن تناول ذلك على النحو التالي:

1 – تعلي هذه اللغة من قيمة التعاون والتماسك داخل الجماعة (الطريقة الصوفية) فضلا عن كونها أداة لمناجاة الخالق جل شأنه وعلت قدرته[9]، فتفرد جماعة معينة بلغة خاصة تميزها عن الجماعات الأخرى يشعر أفرادها بالمصير المشترك ووحدة الهدف، ويزكي قيمة الانتماء للجماعة، ما ينعكس على ترابطها وتماسكها ويضبط توزيع الأدوار بين أفرادها، فلا يهم المعنى الحرفي للكلام بقدر ما يهم مجرد استعمال صيغ معينة موحدة متعارف عليها، وهذه الصيغ قد تكون كلاما وألفاظا وقد تكون أفعالا سيمائية غير لفظية مثل ظاهرة التقبيل عند الطريقة الحامدية الشاذلية والتي تسمى "المصافحة"[10]، فهي لغة غير منطوقة ولكنها طقوس (Rituals) تستعمل لتأييد العلاقات الاجتماعية القائمة في الطريقة الصوفية، وهذا ما أطلق عليه المفكر الألماني يورجان هابرماس الأفعال الكلامية المؤسسة: (Institutional Speech act)[11]. وعبر أحد رموز الطريقة الخليلية عن دور وحدة اللغة في تدعيم التعاون والتماسك داخل الطريقة قائلاً: "إن المتصوفين في أذكارهم وحضراتهم ينطقون لغة واحدة تصب في قناة إلهية واحدة وهذا سر الحب القائم بينهم والتعاون المشترك بين مريديهم، فالنقاش في أمور الدنيا يورث الخلاف، وما دامت الدنيا ليست هي هم المريد حين يذكر فلن يكون هناك خلاف" [12].

وهناك خاصية أخرى للغة الصوفية تدعم التماسك والتوحد داخل الطرق وهي أن المتصوفة يعتمدون على "الكلمة المنطوقة" أكثر من اعتمادهم على الكلمة المقروءة، فالكلمة المنطوقة تشكل الكائنات البشرية في مجموعات ذات وشائج موحدة، فعندما يخاطب متكلم ما جمهورا فإن أفراد هذا الجمهور يصبحون في العادة وحدة سواء فيما بينهم أو مع المخاطب، وإذا طلب المتكلم من الجمهور أن يقرأ ورقة في موضوع واحد يوزعها عليهم فإن وحدتهم تتلاشى إذ يدخل كل قارئ في عالم قراءته الخاص، ولا تُستعاد وحدة الجمهور إلا عندما يبدأ الكلام الشفاهي مرة ثانية [13] . ونظرًا لأن اللغة الصوفية لا يفهمها إلا الخاصة داخل الطرق المفتوحة أمام العامة بمن فيهم الأميون فإن الأذكار والأوراد تحفظ وتنطق شفاهة ويرددها البعض من دون إدراك تام لأسرارها أو كنهها ومعانيها، وهذه الشفاهية تعد أحد ركائز التماسك داخل الطرق الصوفية [14].

2 – تدعم هذه اللغة الموحدة الغامضة في الوقت نفسه قيم الاستبداد داخل الطرق الصوفية، فقلة هي التي تحتكر أسرارها وتمتلك القدرة على تفسيرها وتأويلها وبقية المريدين

يرددون هذه اللغة من دون وعي بمعناها [15] ، معجبين بمن يفهمها ومنقادين طائعين له، فيما تؤدي محدودية المعرفة لديهم إلى تقييد حريتهم في المناقشة والتساؤل[16] .

من جهة ثانية فإن خصوصية وغموض اللغة الصوفية زاد من بعد المسافة بين المتصوفة والفقهاء من ناحية وبينهم وبين المؤمنين بالمنهج العلمي في التفكير من ناحية أخرى وزكت صراع هاتين الجبهتين ضد المتصوفة، فالفقهاء يرون أن لغة المتصوفة تحمل بعض الشطط عن الشريعة الإسلامية تحت دعوى تقديم الحقيقة عليها والعلماء يرون أنها لغة تعبر عن حدس لا يمكن قياسه أو إخضاعه للبرهان العلمي.

2 – المعرفة الصوفية... تكريس قيم الخضوع والتسلط

شكل التيار الصوفي نموذجا خاصا في المعرفة الإسلامية لا يقتنع بالتجريب ولكن يؤمن بالحدس [17] . فإذا كان الفلاسفة يستخدمون مناهج العقل في التوصل إلى حقائق الأشياء، والمتكلمون يستخدمون العقل في إثبات العقيدة الدينية أو تفنيد حملات خصومهم وحجج أعدائهم، والعلماء يستخدمون مناهج الملاحظة والتجربة في معرفة كنه الأشياء، فإن الصوفية يستخدمون الكشف أو الذوق الصوفي طريقا إلى إدراك الحقائق المستترة وراء المحسوس، وهذا الكشف أشبه بومضة سريعة الزوال ويجيء بعد رياضة بدنية ومعاناة نفسية [18].

والمعرفة الصوفية هي معرفة مباشرة لا تحتاج إلى وسائط من مقدمات أو قضايا أو براهين وهي فوق العقل لا يملكها إلا من سلك سبيل التصوف [19] ، وقد أطلق أبو حامد الغزالي على هذه المعرفة "علم الوراثة" وتمثل لديه الفقه في الدين وقال: "لقد تميز الصوفية عن سائر العلماء بعلوم زائدة هي علوم الوراثة ... فمن زهد في الدنيا اتسع وادي قلبه فسالت فيه مياه العلوم واجتمعت وصارت أوعية للعلوم" [20]، وهذه المعرفة لا يمكن الوصول إليها بالتعلم بل بالذوق والحال، وهو نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه فيفرقون بواسطته بين الحق والباطل من دون أن يعتمدوا في ذلك التفريق على كتاب أو غيره [21] . وقارن الغزالي بين المعرفة القائمة على "الحس" أو "العقل" والمعرفة الحدسية وانتهي إلى القول بأن المعرفة الحدسية أو الكشف الصوفي تنتج ما لا يمكن أن تعرفه الحواس ويعجز عنه العقل خاصة في الأمور الغيبية[22].

وبصفة عامة نجد أن المعرفة الصوفية تختزل المعرفة عامة من كونها مجموعة من الخبرات والتجارب وأساليب تنظيمها والتي تتكون من خليط متراكم من المعلومات والتقنيات والنظريات والأيديولوجيات والأخلاق إلى علم باطني كشفي لا يخضع لبرهان العقل[23]، ويرى أن ما لا يعتمد على الحدس فهو غارق في النقصان أو على حد قول القشيري "لو أن رجلا جمع العلوم كلها وصحب كل طوائف الناس لا يبلغ مبلغ الرجال إلا بالرياضة من شيخ أو إمام أو مؤدب ناصح، ومن لم يأخذ أدبه من أستاذه يريه عيوب أعماله ورعونة نفسه لا يجوز الاقتداء به في تصحيح المعاملات"[24]، ويتضح هذا جليا في رد أبي اليزيد البسطامي الصوفي الكبير الذي أطلق عليه لقب سلطان العارفين (ت: 261هـ) على بعض العلماء الذين طعنوا في كلامه حين قال لمن اتهمه بأن كلامه خارج العلم: أكل العلم قد بلغت؟ فقال: لا.. فرد البسطامي قائلا: هذا من العلم في النصف الذي لم يبلغك[25]. وترجمة هذه المعرفة الصوفية في التنشئة السياسية تعني ما يلي:

1 – تدعيم قيم التسلط نظرا لوجود نموذج معرفي يخلق عقلا مغلقا (Closed Mind) يدعي امتلاك الحقيقة لأنه على اتصال مباشر بالذات العليا، ومعارفه لا مجال فيها للبرهان العقلي فهي هبة إلهية، لذا يفشل كل من يحاول إقناع هذا "العقل المستقيل[26]"، أو يطلب منه مواجهة الواقع العملي باستخدام أدوات ملموسة وواقعية، وهذا التعالي يؤدي من جهة ثانية إلى تكريس التقوقع والانعزال والسخرية من أفكار البشر العاديين الذين تشغل السياسة جزءًا كبيرًا من اهتمامهم وتفكيرهم بما لديهم من مطالب في مواجهة السلطة وعليها يتحدد تأييدهم أو معارضتهم لها.

2 – تكريس قيم الخضوع والاستسلام للسلطة نظرا لصعوبة إمكانية القيام بعمل جماعي ضدها، فحين تسود العرفانية ويصبح كل شيء حدسي يكون الجميع مجردين من السلطة التي ينتجها العقل ويحميها، في نفس الوقت يتوازى خضوعهم للسلطة السياسية مع خضوعهم للذات الإلهية وتصير السلطة في نظرهم أو أوهامهم هي عين الله الساهرة[27].

3 – تقود المعرفة الصوفية إلى تقديس الأشخاص[28]، فالشخص الذي تدرج في مراتب التصوف حتى بلغ منزلة مرموقة تحيط به هالة من الاغترار بالاصطفاء خاصة أن هذه المعرفة الحدسية لا يمكن التحقق من صدقها أو زيفها ولذا يصعب إبطال مزاعم هذا الشخص أو ادعاءاته بالكرامة والولاية وما ينتج عن ذلك من أعمال خارقة للعادة تبهر العامة.

ولذا يرى بعض المتصوفة أن الصوفي شخص متفوق على ما عداه من البشر، وفي هذا الشأن يقول الدكتور عبد الحليم محمود "إن التصوف أرستقراطية، فطبيعة الأمور تأبى إلا أن يكون كذلك، إنه نظام الصفوة المختارة، نظام هؤلاء الذين وهبهم الله حسا مرهفا وذكاءً حادًا وفطرة روحانية وصفاء يكاد يقرب من صفاء الملائكة وطبيعة تكاد تكون مخلوقة من نور" [29].

من هنا يعتقد بعض المتصوفة أنهم نخبة متميزة على ما عاداهم من البشر، فهم في مقام غير مقام ومنزلة رفيعة لا يطاولها العامة. وهذا التعالي يؤدي إلى تقديس أشخاص معينين ذا ع صيتهم بين الناس بأنهم أولياء لله أو مشايخ لهم مكانتهم العليا.

3 - الزهد...
الانسحاب في مقابل الانخراط السياسي

يعد الزهد بمثابة الأب الشرعي للتصوف إذ من غير الممكن أن يوجد التصوف إلا إذا سبقته حركة الزهد، لأنه المعرفة الضرورية التي لابد منها لقيام التصوف واستمراره [30]. والزهد يعني في مجمله عدم إرادة الشيء وعدم قصده والانشغال به أو طلبه [31]. ولقد انتشر الزهد بسبب السياسة فالخلافات التي نشبت بين الفرق الإسلامية والولاة الإسلاميين من جهة والتفاوت الاجتماعي الذي حدث بعد انقضاء الخلافة الراشدة وازدادت حدته في العصر العباسي من جهة ثانية دفع بعض المسلمين للميل إلى التصوف والعزلة والزهد في الدنيا [32].

والزهد يخلق قيما سياسية متعارضة بعضها سلبي وبعضها إيجابي، فالزهد في الدنيا يتضمن الزهد في السياسة باعتبارها ممارسة دنيوية وذلك مثل الموقف الذي اتخذه الشيخ عبد الوهاب الشعراني وهو من كبار المتصوفة من العمل السياسي إذ قال "مما أنعم الله به عليّ حمايتي من أن أكون قاضيا أو حاكما أو شاهدا لخفاء أغلب القضايا على الناس من الحكام"[33]. وباب القضاء والحكم بين الناس بالشريعة فضلا عن السياسة من أخطر الأمور. ويبرر الشعراني في موقف آخر سلبيته إزاء الحكام قائلا "مما أُنعم الله تعالى به عليّ عدم وقوفي على حاكم إذا نازعني في بيتي أو في النظر على زاويتي أو في رزقي بل أتركِ ذلك له لأن الدنيا أهون عندي من أقف لأجلها على حاكم وأستحي بحمد الله تعالى أن أُكذّب مسلما

فيما يدعيه على منها، فأنا تساوت عندي الأماكن.. فمن نازعك في دينك فنازعه ومن نازعك في دنياك فألقها على نحره" [34]. وفي هذا الشأن قال السري السقطي وهو من كبار المتصوفة الأوائل: "إن الله تعالى سلب الدنيا عن أوليائه وحماها عن أصفيائه وأخرجها من قلوب أهل وداده لأنه لم يرضها لهم" [35]. وأورد القشيري في رسالته بعض التعريفات للزهد التي تفيد بإيثار الانسحاب من الدنيا وأمورها مثل قوله: "الزهد هو سلو القلب عن الأسباب ونفض الأيدي عن الأملاك"، و"عزوف النفس عن الدنيا بلا تكلف" ويبلغ التقشف ذروته حينما يقول "لو كان الجوع يباع في السوق لما كان ينبغي لطلاب الآخرة إذا دخلوا السوق أن يشتروا غيره" [36].

وعلى هذا الأساس يكون الفقر هو طريق الزاهدين فهو أمر ضروري إذا أراد السالك السير في الطريق والوصول إلى منتهاه، لأن المرء إذا شغل نفسه بزوج أو مسكن وملبس أو مال يكدسه ..إلخ، سيطرت هذه الأشياء المادية على ذهنه وحجبت نفسه عن الخير الحقيقي الثابت وهو الانشغال بالآخرة [37]. إلا أن بعض المتصوفة يرون أن الزهد لا يعني التجرد من الدنيا دائما، وإنما يعني ألا تستعبد الدنيا الإنسان فلقد كان الكثير من المتصوفين أغنياء يملكون الثروات ويتصرفون فيها كوكلاء لله عليها وكثيرا ما يدعون الله بأن يغنيهم ولا يكتفون بذلك بل يدعون أن يجعلهم ربهم سببا لغنى أوليائه [38].

وعلى النقيض من ذلك فإن الزهد قد يخلف قيما سياسية إيجابية في اتجاه الانخراط والمشاركة ومقاومة التسلط والفساد، فالزهد في الماديات من ثروة أو منصب يعني عدم الخضوع للسلطة التي تقوم بتوزيع الموارد والمناصب وتملك أدوات تضييق أرزاق معارضيها خاصة في العالم الثالث، فالزاهد على هذا الأساس أكثر قدرة من غيره على المقاومة والتمرد ضد الطغيان لأنه مستغني عن الشيء الذي يهيمن به السلطان على الناس، وفي هذا الشأن يقول الشيخ الشعراني: "لقد رزقني الله تعالى القناعة فلو أني وجدت كسرة يابسة قنعت بها، ومن كان كذلك لا يحتاج إلى مال السلطان" [39].

وعامة.. يرى الباحث الفرنسي فرانسوا بورجا، أن الزهد يجرم كل عمل من التأثير والإيجابية نظرا لأن غرس الزهد القائم على اعتبار أن الدنيا بلاء مصبوب كأساس للتربية الحركية يجعل المسلم الملتزم في جماعة يشعر بالضيق من الحياة، فالرهبة من المعاصي تسيطر عليه والحرام يطارده في كل مكان ولا يكاد يطمئن إلى عمل سوى الصلاة والذكر والاعتكاف

وما شابه ذلك من شعائر، وما عدا ذلك فهو بلاء أو طريق إلى بلاء وهذا المنطق التربوي لا يدفع في نهايته إلى إبداع أو تفوق [40] . والزهد في الثروة والمنصب قاد إلى الانسحاب في أغلب الأحيان و لم يقد إلى الانخراط والمشاركة وذلك فيما يخص المتصوفة المصريين، فالمعارضة كانت فردية ومتقطعة و لم يكن هناك عمل جمعي منظم دائم نظرا لاحتواء السلطة للزاهدين بالإنفاق عليهم والتدخل في تنظيماتهم التي بدأت بالخانقاه، وانتهت بالشكل المعهود لدينا حاليا وهو "الطرق الصوفية".

ولكن النظر إلى الزهد كفكرة مجردة من الممارسة العملية التي سلكها متصوفة مصر مع السلطة تقود إلى القول بأن الزهد يخلق ما يمكن تسميته "بالثناقيمية" [41]. فهو قد يؤدي إلى الانسحاب وقد يؤدي إلى النقيض، أي أنه ينتج قيما سياسية متعارضة.

4 – الولاية...

إعلاء منزلة الطاعة والخضوع وتدعيم الاستقرار

تأخذ "الولاية" عند الصوفية معنى اصطلاحيًا خاصًا تتميز به عما يفهمه الآخرون عنها، فهي تنطوي على شكل رمزي يشبه فكرة "الإمامة" عند الشيعة، فالولي الصوفي والإمام الشيعي في نظر أتباعهما معصومان على حد سواء من الخطأ، ولهما حق العلم الباطن الذي يأتي إلهامًا من الله تعالى، ولهما حق الوصاية على هؤلاء الأتباع، لذا تبقى السلطة في أهليهما وتنتقل وراثيًا بينهم [42].

ويرى الصوفية أن العالم يدوم بقاؤه بفضل تدخل طبقة من رجال الغيب "الأولياء" المستورين، وهم محدودو العدد كلما قبض منهم واحد خلفه غيره، وهم ثلاثمائة من النقباء وأربعون من الأبدال وسبعة أمناء وأربعة عمد ثم القطب وهو "الغوث" [43]. فالولي بذلك له قدرة مطلقة تبدأ من أصغر الأمور حتى حفظ العالم وهي التي يطلق عليها الصوفية "الكرامة" والتي تؤسس في جانب كبير منها على قاعدة المفارقة (Paradox) القائمة على الخيال والأسطورة [44].

ولقد جمع النبهاني (1265–1350هـ) في كتابه "جامع كرامات الأولياء" كرامات أكثر من ألف وخمسمائة شيخ وهي تحوي أعمال خارقة للعادة مثل إحياء الأموات وإماتة الأحياء وشفاء المصابين وطي الزمان والمكان ومحادثة الجمادات والحيوانات والاطلاع على كنوز

الأرض وذخائرها ... إلخ [45]. ولسنا في هذا المقام بصدد تكذيب أو تفنيد هذا الاعتقاد الصوفي السائد ولكن ما يهمنا هو انعكاس هذا التصور على الفهم والسلوك السياسي للمتصوفين، وهو ما يمكن تحديده في النقاط التالية:

1 – إن الإيمان بالأسطورة من أبرز خصائصه خلق قيم مستبدة تقوم على عقلية مغلقة تستبعد دائما وبشكل مقصود العناصر الجديدة من بيئة عملها الداخلية أو الخارجية حتى لا يؤدي ذلك إلى نفي الاتساق الداخلي لها، كما تحرص هذه العقلية على استيعاب المتغيرات بشكل يقلص من فاعليتها في التثوير والتجديد إذا أرغمت على ذلك من خلال إضفاء معاني ودلالات مبنية على الصور والمدركات والتبريرات الداخلية القديمة [46]. ويؤدي هذا إلى إعطاء النظام القائم على التخيل قدرة هائلة على الاستمرارية والهيمنة على الأفراد التابعين له [47]. ولعل هذا يفسر استمرار التنظيمات الصوفية رغم التحديث الذي يتعرض له المجتمع المصري.

2 – تؤدي الولاية والإيمان بكراماتها إلى إعلاء قيمة الخضوع الذي يقوم على "الاحترام الأحادي" [48]، المبني على العاطفة من قبل القاصر "المريد" لولي الأمر "الولي"، وفي هذه الحال تعلو قيمة الطاعة على قيمة العدل، وتلعب الأسطورة دورا كبيرا في تكريس الخضوع فهي تعوض الفرد عن تطلعاته التي لا يستطيع تحقيقها في الواقع، ولذا جاءت كرامات الأولياء تجسيدا للحلم الجماعي في إبراء العلل والأسقام وتوفير القوت وتحقيق الإشباع الغريزي المفتقد، وفي الفترات التي تدهورت الأحوال الاقتصادية في ديار المسلمين وتفشت الأوبئة والمجاعات زاد الحديث عن الكرامات التي تعوض سوء الأحوال وترمم نفسيا احتياج الناس إلى الطعام والكساء [49]. ولا يفوتنا في هذا المقام تسجيل مدى إعاقة الإيمان بالخرافة للتنمية نظرًا لأنه يعوق التفكير العلمي السليم [50]، الذي هو شرط أساسي للتقدم.

5 – المحبة...
إعلاء قيمة التسامح

تبدأ المحبة عند الصوفية من محبة الله سبحانه وتعالى والتي تقتضي فعل المأمور وترك المحظور [51]، وتمتد إلى محبة المتصوفة لبعضهم البعض والتي يحرصون عليها أشد الحرص، ومحبتهم لكل المخلوقات لأنها من صنع "الحبيب" وهو الله تعالى. وتؤدي المحبة إلى شيوع

قيمة التسامح بين المريدين وبينهم وبين الآخرين، وينعت المريد أخاه بالحبيب فضلاً عن "الفقير" و "الأخ" ويقول عن أصدقائه في الطريق بأنهم "الأحبة" ويرتقي حرص المريد على مشاعر إخوانه إلى درجة تفوق حرصه على مشاعر شيخه، لأنه يؤمن بأن صدر الشيخ أكثر سعة، وعقله أرحب فهما، لمريديه وأحوالهم ولذا يردد بعض مريدي الحامدية الشاذلية دائما القول بأن "مكسور قلب الشيخ يرجى جبره .. ولكن مكسور الأحبة لا يُجبر" [52].

ولعل وجود قيمة التسامح عند المتصوفة ساعد الطرق الصوفية على الانتشار والتغلغل داخل المجتمع المصري.

المبحث الثاني
المكون التنظيمي

ظل التصوف طوال القرون الأولى مجرد تجربة ذاتية روحانية، لا يربط بين أتباعها رابط ولا يجمعهم تنظيم، ولكن هذا الوضع لم يستمر طويلاً، فلقد مال هؤلاء الأفراد إلى الاتصال ببعضهم لمراجعة تجاربهم الروحية المشتركة والاستفادة من بعضهم البعض، فتجمع الشباب في حلقات حول كبار الصوفية يطلبون التوجيه والمعرفة مشكلين النواة الأولى للزُّمر الصوفية، وباختلاف المشايخ نسبيا حدث التمايز بين هذه الجماعات، وأضحى لكل شيخ لفيف من الأتباع والمريدين يتبعون تعاليمه وينتمون إليه.

وقد دأب الصوفية في أول عهدهم على تنظيم اجتماعاتهم في دور المشايخ أو في المساجد غير أنه ما إن دخل القرن الرابع الهجري حتى باتت لهم مباني خاصة يقطنها أفراد الجماعة الصوفية ويحل بها الغرباء وعابرو السبيل فيجدون فيها الإيواء والطعام، وعرفت هذه الدور بالتكية أو الزاوية أو الرباط أو الخانقاه وهي في العادة وقف أوقفه حاكم أو ثري عبارة عن أرض وضياع ملحقة بالدور الصوفية وينفق من ريعها على المتصوفة [1]. وأول تنظيم رئاسي للصوفية يرجع إلى عصر صلاح الدين الأيوبي حيث أنشأ "دويرة الصوفية" لإقامة المريدين الوافدين إلى مصر وأطلق على شيخ هذه الدويْرة لقب شيخ الشيوخ فكان له تقدم على ما عداه من المشايخ [2].

والتنظيم الصوفي ينقسم إلى قسمين رئيسيين هما:

التسلسل الروحي: وهو رحلة البحث عن المقامات والأحوال.

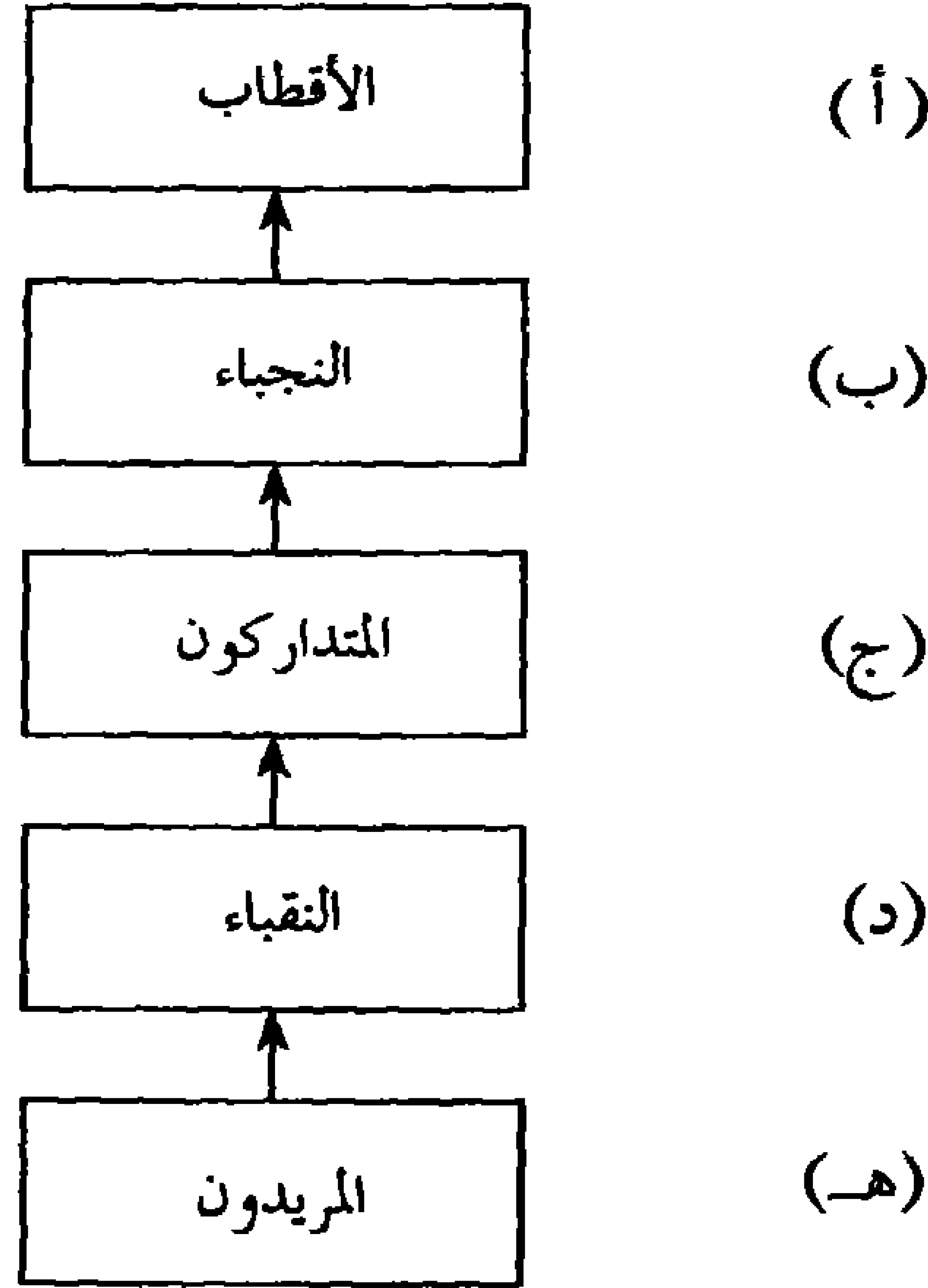
التنظيم الإداري: وهو الجهاز الذي يربط الطرق الصوفية صعودا وهبوطا.

أولاً: التسلسل الروحي للمتصوفة... أخلاق السياسة وخَلْق الشرعية

يضع المتصوفة هيكلاً هرميًا يقولون إنه يقود العالم بتفويض من الله تعالى كالأبدال والأوتاد والأقطاب والنجباء والنقباء... إلخ[3]. وهذه الدرجات ذات طابع صارم ولا يرتقي المتصوف من مرتبة إلى أخرى إلا عبر العديد من المجاهدات الروحية فالمريد يجب أن يتحلى بعدة صفات تؤهله للترقي داخل السلم الروحي الصوفي منها الوفاء وخدمة "الإخوان" والتعاون معهم والبر بالوالدين وصلة الرحم وإكرام الضيف والجار وفعل الخير والابتعاد عن الشر إرضاء لله تعالى، فإذا ما فعل ذلك يصل المتصوف إلى درجة (النقيب/السالك) والذي عليه أن يحترم مشايخ وعلماء الصوفية ويقدر إخوانه ويتعاون معهم ويظن في نفسه أنه أقل مرتبة من زملائه، وأن يشعر دوما بالتقصير في حق الله وإخوانه، وأن يكون مطيعًا وغير مغرور فإذا استطاع أن يجمع في شخصيته هذه الصفات ترقى إلى درجة (النجيب/الواصل) والذي عليه عدة مهام يجب أن ينهض بها مثل عدم التعرض لأصحاب المذاهب المختلفة مناقشة أو تعاملاً يؤدي للاشتباك بالقول أو الفعل وأن يحافظ على وحدة المجالس الصوفية ويحفظ أسرارها وأن يبتعد عن التدخل في شئون الآخرين أو التجسس عليهم وأن يحدد لنفسه عملاً خاصًا في مجالس العلم وأن يتعامل مع الآخرين حسب قدراتهم العقلية والعلمية والروحية[4]. ويضع البعض ترتيبًا آخر متشابهًا مع الترتيب الروحي السابق وينقسم إلى قسمين، الأول يتعلق بمرحلة السعي للقبول داخل السلك الصوفي، وتبدأ بالمريد وهو طالب الانتساب للمتصوفة، فإذا أكمل تدريبه صار "سالكًا" ثم "مجذوبًا" وهو الذي جذبه الطريق الصوفي فملك كل جوارحه ثم "المتدارك" وهو الذي تخلت نفسه عن زخارف الدنيا وغرورها ووجد الرضا والقناعة في الحرمان.

أما الثاني فيتعلق بالمقبولين داخل الطريقة الصوفية، ويسمى من على أول الطريق بـ"المبتدئ" ثم يصبح "المتدرج" أي الذي يمارس الرياضة ثم "القطب" وهو المرجع الأعلى والأخير في النظام الصوفي[5].

وبصفة عامة يمكن تصوير السلك الروحي الصوفي في الشكل التالي:

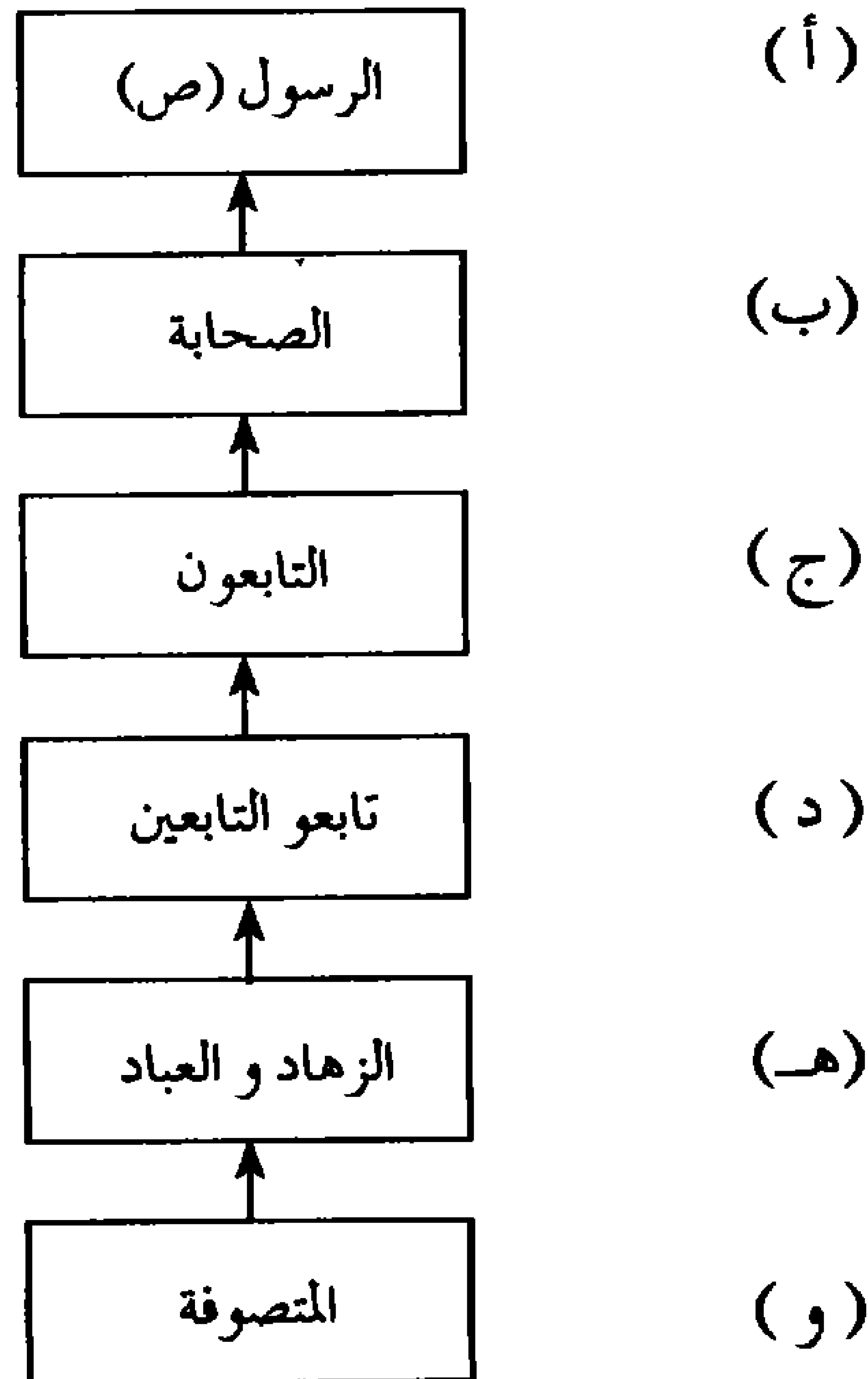


شكل (1)

ولا يقتصر التدرج الروحي الصوفي على مكانة المتصوفة الروحية، بل يمتد ويتوازى مع ذلك حدوث ترقي في الرياضات والمجاهدات النفسية والتي يطلق عليها "المقامات" و"الأحوال" والأولى مكتسبة تأتي بالمجاهدة أما الثانية فهي هبة من الله تعالى لا يملك إنسان الإبقاء عليها واستدامتها، لذا فإن المقام باقي ويترسخ مع التدريب الروحي ويصير "ملكة" أما الحال فلا تعرف الرسوخ أو الثبات[6]، وينتقل المتصوف من حال إلى حال ومن مقام إلى آخر متعمقًا في التصوف وغارقًا فيه أو متراجعًا إلى الوراء إذا ضعفت إرادته وفترت همته. ومثل المقامات: التوبة والصبر والرضا والزهد والفقر والورع، ومثل الأحوال: المراقبة والقرب والمحبة والشوق والأُنس[7].

والشروط التي سبق ذكرها والتي هي ضرورة لانتقال المتصوف من درجة إلى مرتبة أعلى داخل السلك الصوفي تدعم من قيم الطاعة والتعاون والتماسك داخل الطرق الصوفية وتزكي قيمة التسامح بين أفرادها من ناحية، وبينهم وبين الآخرين من ناحية ثانية.

والتسلسل الروحي الصوفي مرتبط بسلسلة مقدسة كما يروج المتصوفون، فهناك علاقة بين الأنبياء وبعض الأولياء فالشكل المتبع في التعامل مع مقامي الخليل إبراهيم وداود عليهما السلام في فلسطين هو نفس الشكل المتبع في التعامل مع بعض الأولياء من حيث التكريم والتمجيد. وهناك بعض الأولياء الذين يستمدون مكانتهم من علاقة خاصة ببعض الأنبياء المولودين من نسلهم وبعض صحابتهم ورفاقهم، كما أن هناك شخصيات تحظى بدرجة بارزة من التقديس والتكريم في نفوس الناس والتي تقع على درجة بين الأنبياء والأولياء كالخضر عليه السلام[8]، وقد حرص أتباع الطرق الصوفية الراهنة على ربط مشايخهم وأوليائهم بالرسول صلى الله عليه وسلم والإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه وبعض الصحابة، ومن هنا يستمد المشايخ والأولياء شرعيتهم في قيادة الطرق وجمع الأتباع ومواجهة المنتقدين لهم من هذه الصلة "المقدسة" وتأخذ هذه السلسلة الشكل التالي [9] :



شكل (2)

وأعد بعض مشايخ الطرق الصوفية الذين ينتسبون للأشراف "شجرة النسب" التي تتفرع منها الأسماء عبر الزمان والمكان لتقف عند بعض أقطاب الصوفية مثل البدوي والشاذلي والرفاعي والدسوقي ... الخ، في منتصف الطريق وتنتهي الرحلة دائما عند الرسول صلى الله عليه وسلم مرورًا بالإمام على بن أبي طالب وأولاده الحسن والحسين وأحفاده، ومن هذا المنطلق أخذت الطرق شكل النظام "الثيوقراطي" فمشيخة الطريقة تبقى في نسل الشيخ حتى يستمر ضمان الانتساب للرسول كما يقول المتصوفة (10).

ويمكن اتخاذ حالتي شيخين صوفيين للتدليل على ذلك وهما:

1 – الشيخ سلامة الراضي، شيخ ومؤسس الطريقة الحامدية الشاذلية.

2 – الشيخ محمد أبو خليل، شيخ ومؤسس الطريقة الخليلية.

وهما الطريقتان محل الدراسة الميدانية في هذا البحث. فأتباع الطريقة الخليلية يقولون في تأصيل نسب شيخهم:

"شيخنا محمد أبو خليل كان منذ طفولته موهوبا تحفه العناية الإلهية في كل خطواته.. وهو ينتمي للوراثة المحمدية الكبرى وسبقت له من ربه العناية العظمى ومنح مقام الحفظ الباهر الأسني" (11). أما أتباع الطريقة الحامدية الشاذلية فيقولون في هذا الشأن: "كان شيخنا رضى الله عنه منحدر من سلالة هاشمية وذرية نبوية، إذ ينتمي جده الأعلى إلى سيدنا الحسين بن علي رضى الله عنهما.. ومعنى ذلك أن الدماء المحمدية تسلسلت في أصلاب أبنائه وجدوده حتى وصلت إليه، واستلزم ذلك أن يكون القبس النوراني قد خالط تلك الدماء المتنقلة من بطن إلى بطن في هذه السلسلة الطويلة حادًا قويًا أو ضعيفًا واهنًا حسب استعدادها في حفظ التراث القديم .. إذن شيخنا سلالة طيبين، نشأ ومعه هاد من قلبه ونور من بصيرته على طريق لم يعبد لغيره و لم يمهد لسواه من لداته وأقرانه .. إن البيئة قد تؤثر في أهلها فتلونهم بلونها وتصبغهم بصبغتها ولكن هناك من يشق عصا الطاعة ويتمرد على هذه القوانين إذا كان معانا بسر إلهي ومحفوظا بروح قدسي وله من فطرته السليمة ومزاجه المستقيم تفكير غير تفكير الناس وطبيعة غير طبيعتهم (12).

وما سبق يظهر بوضوح مدى اعتقاد المتصوفة في الشرعية المقدسة التي يستند إليها مشايخ الطرق الصوفية، فالشيخ ينتسب للرسول صلى الله عليه وسلم ويظل مشمولا بالعناية الإلهية منذ ميلاده وحتى وفاته، بل يظل له المكانة المقدسة نفسها بعد مماته والتي تستمر في أبنائه

وأحفاده، وهذا الانتساب يتيح في نظر الصوفية للشيخ ركيزة أخرى لتدعيم شرعيته وهي قرب الشيخ من الله واستمداده للمعرفة منه، فها هو أحد المريدين يقول: "إن كلام أبي الحسن الشاذلي قريب العهد من الله فهو إلهام إلهي إنه ليس علما مكتسبا من الكتب وليس تقليدا ولا توليدا، وليس نتيجة دراسة أو بحث -وإن كان الشيخ قد أطال الدرس والبحث- وليس ثمرة كتب ومنطق – وإن كان الشيخ قد طال النظر في الكتب وأنعم الرؤية فيها- إنما هو إلهام وبصيرة ونور من الله سبحانه وتعالى" (13).

ويقول مريدو الطريقة الحامدية الشاذلية في شيخهم سلامة الراضي في هذا الشأن: "إن شيخنا ظفر بالحقائق كلها إفاضة وغمرته تلقيا فوصل إلى الحقيقة من طريق الحق وتلقفها من معطيها الأول جل شأنه" (14).

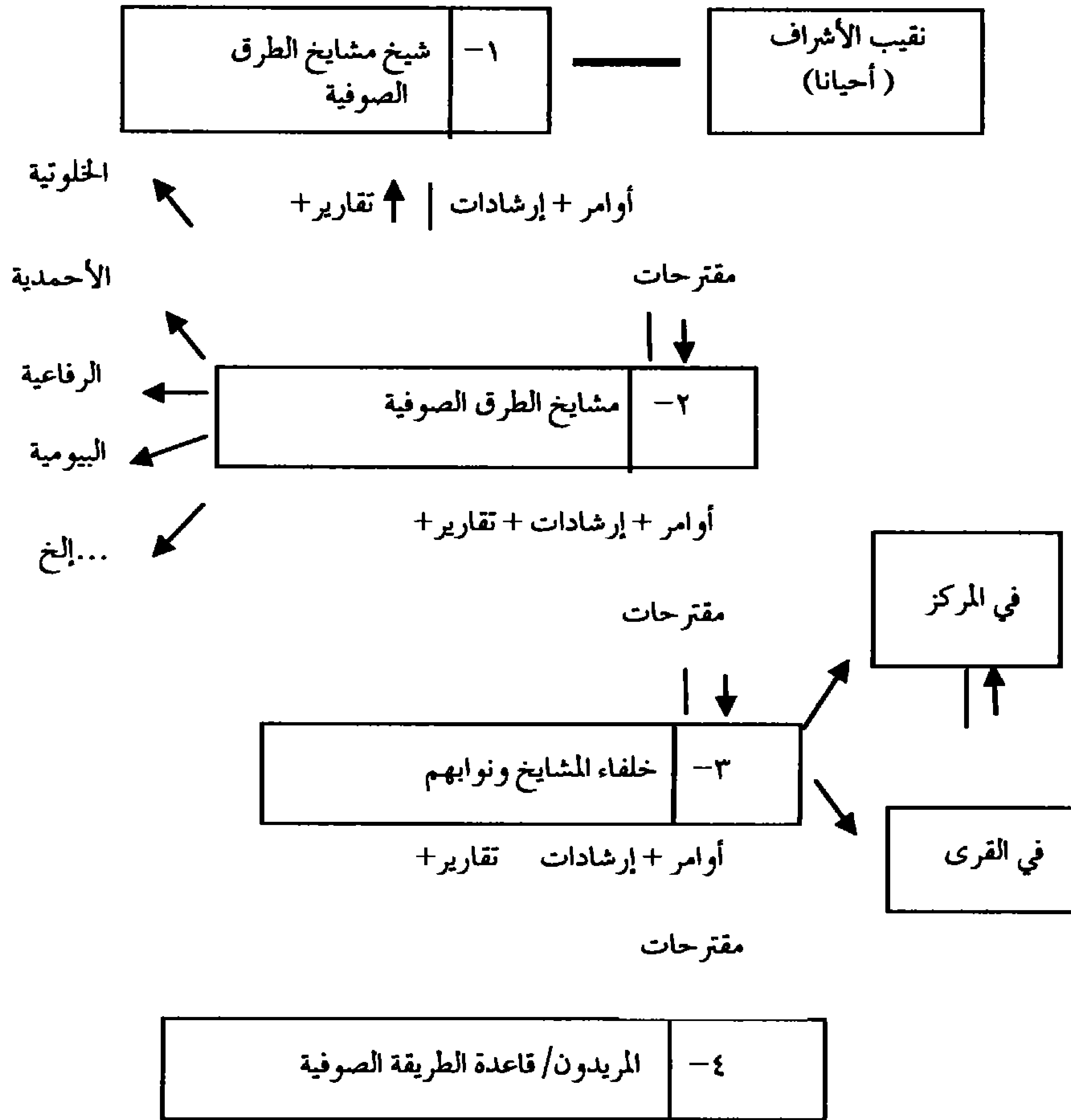
ويقولون أيضا: "إن شيخنا كان ذا شخصية قوية لأنه كان مجموعة معارف علوية ومرجع معارف لدنية.. لذا كان إذا تحدث فكم كلمة يتصيدها وموعظة يستنبطها وعبرة يجلوها وقاعدة يغمرها .. وهو فصيح لسن بليغ ممتاز يتحدى الحاصلين على أعلى الشهادات العلمية .. يطارحك الحديث ويبادلك الحوار، فأي بحر هذا الذي يقذف جواهره وأي عقل هذا الذي تموج معارفه .. ولهذا كان الشيخ يعطي عقول المريدين الفكر وقلوبهم الحكمة وأرواحهم النور وأنفاسهم الشذى.." (15).

ثانيًا: التنظيم الإداري للطرق الصوفية... في صناعة الثيوقراطية

سبق القول: إن أول تنظيم صوفي ظهر بمصر كان في عهد السلطان صلاح الدين الأيوبي. وفي العصر المملوكي اتسع هذا التنظيم في جماعات الخانقاوات والمدارس الصوفية. ومن مظاهر هذا التنظيم آنذاك تقدم المريد للطريقة واندماجه فيها ثم تدرجه في رتب الطريق ليصل إلى درجة النقيب فالخليفة الذي يصل إلى المشيخة فيجمع حوله المريدين، يبث فيهم تعاليمه ويلقنهم أوامره محاطا بسياج من الطاعة. ولقد أخذت مراتب الصوفية في هذا العصر شكل التنظيم العسكري متوافقة مع طبيعة الدولة المملوكية التي كانت دائما مستنفَرة في حالة حرب لا تنقطع(16).

وفي العصر العثماني اتسع نفوذ المتصوفة وزاد عدد الزوايا الخاصة بهم وقسموا مصر مناطق نفوذ بين أوليائهم متحررين من الأعراف والتقاليد وقوانين الدولة، وأخذ تنظيمهم شكلاً جديدًا تلاشت فيه سلطة شيخ مشايخ الطرق الصوفية مثلما كان متبعا في الفترات التي سبقت حكم العثمانيين لمصر حيث كان شيخ خانقاه سعيد السعداء الذي أسسه صلاح الدين الأيوبي له سلطة على ما عداه من مشايخ الطرق الصوفية. واستمر هذا النظام معمولا به إلى أن أسس المالك الناصر محمد بن قلاوون الخانقاه الناصرية بسرياقوس فاستقرت مشيخة الشيوخ في من يكون شيخا لها. أما أيام العثمانيين فقد انتفى هذا النظام وظهر نظام جديد يقوم على أربعة أعمدة رئيسية تشكل القيادة التي تشرف على الطرق الصوفية في مصر، إذ استقرت السلطة في أربعة بيوت، أولها: بيت السادات بني الوفا، وثانيها: بيت محمد شمس الدين الحنفي ت 847 هـ، وثالثها: بيت مدين الأشموني تلميذ الحنفي ورابعها بيت أبي العباس الغمري ت 905هـ. وظل نظام توزيع السلطة بين عدة مشايخ موجودا حتى تهيأ للشيخ السادات (ت 1228 هـ 1813 م) نوع من السيادة الواضحة على الطرق ومشايخها في أواخر القرن الثاني عشر وأوائل القرن الثالث عشر فكان يصدر أوامره إلى فرق الأحمدية والسعدية والشعبية الصوفية بأن تمر بداره أيام المولد، فكان شيوخها ينصاعون لأمره راضين أم كارهين[17]. ويروي الجبرتي في تاريخه ما يفيد بهيمنة السادات الكاملة على الطرق الصوفية فقد استولى على نظارة المشهد الحسيني والشافعي والزيْنبي والنفيسي وبقية الأضرحة، وكان يحاسب القائمين على خدمة الأضرحة وجامعي النذور حسابا عسيرا، فاستولى بذلك على أغلب ما تدره الموالد من عطايا وما تجمعه الأضرحة من أموال فاغتنى وبطر واقتنى كل ما لذ وطاب وعاش عيشة تشبه حياة الأمراء والملوك[18] .

ومنذ القرن التاسع عشر أخذ التنظيم الإداري الصوفي الشكل التالي:

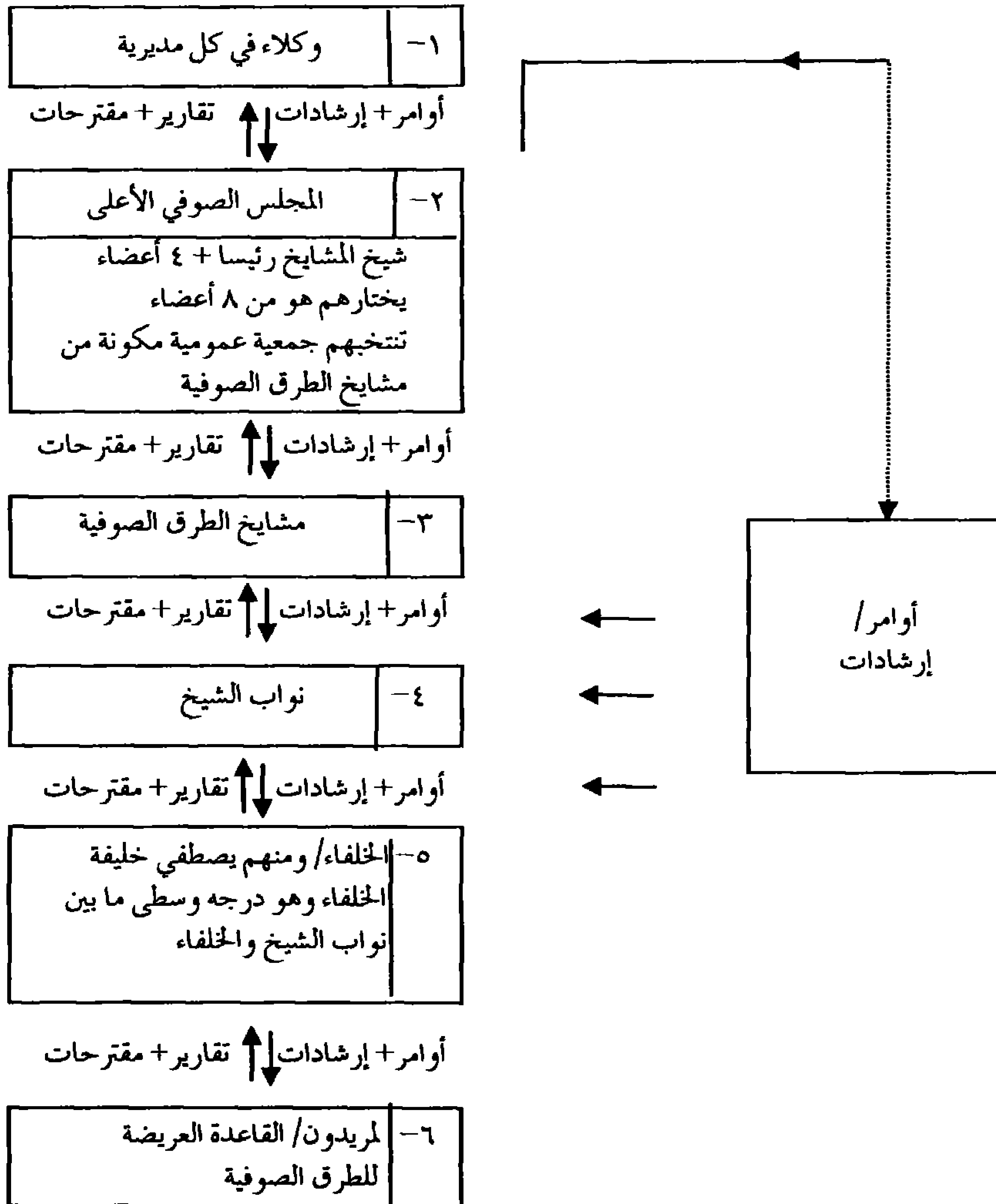


شكل (3)

والشكل التنظيمي السابق، وإن كانت قد جرت عليه بعض التعديلات، فإنه ظل الأساس الذي سارت عليه الطرق الصوفية حتى وقتنا الراهن.

ولما تولى الشيخ محمد توفيق البكري مشيخة الطرق الصوفية عام 1892م، استصدر لائحة رسمية لها في 2 يونيو 1903م، جعلت شيخ مشايخ الطرق الصوفية يدبر شئون المتصوفين بواسطة مجلس صوفي يتكون من كبار مشايخ الطرق، واستمر العمل بهذا النظام حتى عام 1976م [19].

وكانت لائحة البكري تشمل 16 مادة، ونصت لأول مرة في تاريخ الصوفية على تكوين هذا المجلس الذي ضم شيخ مشايخ الطرق الصوفية وأربعة أعضاء من مشايخ الطرق من بين ثمانية مشايخ ينتخبون كل ثلاثة سنوات. وصدرت لائحة أخرى داخلية ملحقة على لائحة البكري عام 1905م، اشترطت ألا يعين شيخا لطريقة صوفية إلا إذا كان من أهل العرفان والكمال [20]. وحين قامت ثورة يوليو 1952م، كانت الطرق الصوفية في مصر مازالت تعمل طبقا للائحة البكري السابقة، وعلى هذا الأساس أخذ تنظيمها الشكل التالي[21].



شكل (4)

ويلاحظ من خلال الشكل السابق أن تنظيم الصوفية بعد الثورة أو خلال القرن الحالي لم يختلف اختلافا جوهريا عما كان عليه في القرن الماضي، فالتعديلات انصبت كلها على استحداث المجلس الصوفي الأعلى الذي أوجدته لائحة البكري. وحتى لائحة 1976، الشهيرة فانصرف تعديلها إلى المجلس الأعلى أيضا.

وفي فترة حكم عبد الناصر كانت انتخابات الجمعية العمومية لمشايخ الطرق الصوفية تجري في مقر محافظة القاهرة ويرأسها محافظ القاهرة وتتم كل ثلاث سنوات، وكان للمجلس الصوفي الأعلى سلطة تعيين مشايخ في شتى أنحاء الجمهورية خلال اجتماعه الدوري[22].

وجاء القانون رقم 118 لعام 1976م، لينص على أن يضم المجلس الأعلى للطرق الصوفية ستة عشر عضوا موزعين على النحو التالي:

1 - شيخ مشايخ الطرق الصوفية رئيسًا، وهو يعين بقرار من رئيس الجمهورية من بين مشايخ الطرق الصوفية المنتخبين لعضوية المجلس الأعلى للطرق الصوفية.

2 - عشرة أعضاء من مشايخ الطرق الصوفية تختارهم الجمعية العمومية لمشايخ الطرق في شتى أنحاء الجمهورية.

3 - ممثل عن الأزهر يختاره شيخ الأزهر.

4 - ممثل عن وزارة الأوقاف يختاره الوزير.

5 - ممثل عن وزارة الداخلية يختاره الوزير.

6 - ممثل عن وزارة الثقافة يختاره الوزير.

7 - ممثل عن وزارة الإدارة المحلية يختاره الوزير.

وحفظت اللائحة للمشيخة العامة سلطتها في تعيين وكلاء بسائر المحافظات والمراكز والأقسام على أن يتحدث الوكيل باسم المشيخة العامة أمام الجهات الرسمية، كما حفظت لمشايخ الطرق سلطتهم في تعيين النواب والخلفاء وخلفاء الخلفاء بسائر المحافظات والمراكز والأقسام ممن هم أهل لذلك.

وطالب القانون شيخ الطريقة بأن يجمع مريديه في مكان خاص بشكلٍ دوري يعلمهم ويرشدهم ويمر على نوابه وخلفائه في مواعيد منتظمة ليرى مدى قيامهم بما علمهم وأرشدهم، على أن يقدم إلى شيخ مشايخ الطرق الصوفية تقارير دورية عن نشاط طريقته.

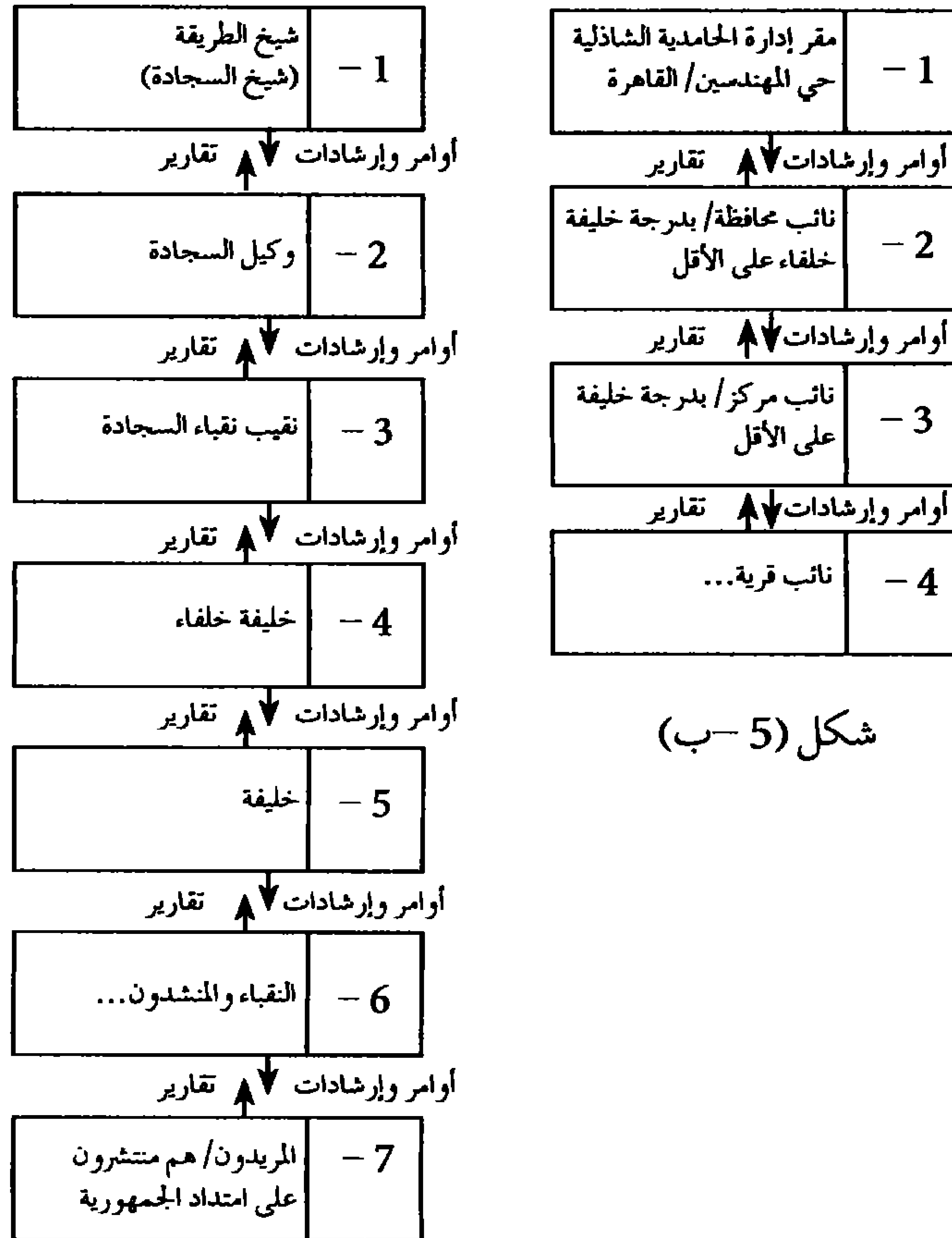
ومنع القانون إنشاء طريقة صوفية جديدة إلا إذا كانت غير متشابهة مع الطرق الصوفية الموجودة في اسمها أو اصطلاحها، ويصدر بذلك قرار من وزير الأوقاف وشئون الأزهر بالاتفاق والتنسيق مع وزير الداخلية بناء على موافقة المجلس الأعلى للطرق الصوفية، فإذا تمت هذه الخطوات ينشر القرار في الجريدة الرسمية [23].

وتنظيمات الصوفية منذ البداية تشير إلى تعظيم قيمة التماسك داخل الطرق فمن المريد وحتى شيخ المشايخ هناك عمود فقري يلتف حوله الجميع في تضافر واضح حفظ للصوفية وجودها واستمرارها رغم الحداثة النسبية التي طرأت على المجتمع المصري، وهذا النظام وإن كان مفتوحا في قاعدته بشكل يضمن توافد المريدين وانخراطهم داخل الطرق الصوفية "التجنيد/Recruitment" فإنه يزداد صرامة مع التدرج لأعلى داخل السلم الإداري للصوفية.

كما أن هذا التناول المجمل للتنظيم الصوفي يوضح أن المبدأ السائد في نيل الدرجات الصوفية هو التعيين وذلك ما عدا ما أعطته لائحة 1976، من ميزة نسبية متمثلة في انتخاب أعضاء المجلس الصوفي الأعلى كل ثلاث سنوات، كما أن نيل مشيخة الطريقة يتم بالوراثة، وبينما يقوم من هو في درجة أعلى بإعطاء الأوامر والإرشادات لمن هو في درجة أدنى، فإن الأخير يقتصر دوره على رفع التقارير التي تشرح أحوال مريديه وهي إن كانت متضمنة اقتراحات إلا أنها غير ملزمة للدرجة الأعلى.

ويتضح مدى دقة وإحكام التنظيم الصوفي في مصر إذا أخذنا كل طريقة على حدة وشرحنا تنظيمها بشكل مفصل، ولعل هذا يفسر جزئيا تشعُّب أوردة وشرايين الطرق الصوفية في كل الجسد المصري، إذ تكاد ألا تخلو قرية أو مدينة من وجود أتباع الطرق ولا تتوالى عدة ليالي إلا وتملأ أذكارهم وحضرهم الأسماع والأبصار.

والتنظيم على مستوى كل طريقة هو جزء من التنظيم الصوفي العام يتقاطع معه ويندمج فيه وإذا أخذنا التنظيم في الحامدية الشاذلية كحالة لدراسة هذه المقولة فسنجده يثبتها ويؤيدها ويتضح ذلك من الشكل التالي [24]:



شكل (5 –ب)

شكل (5 –أ)

تقسيم إداري إقليمي للطريقة الحامدية الشاذلية من تصميم الباحث.

ويتضح من الشكل السابق مدى ارتباط شيخ الطريقة بأتباعه ومريديه، فأوامره وإرشاداته تصلهم عبر التسلسل المعروض في الشكل تنازليا، وأمورهم ومشكلاتهم يطّلع عليها من خلال التقارير المرفوعة إليه تصاعديا، وإن كان هذا لا يجْري العمل به في الواقع بمثل هذه الصرامة والدقة.

والشيخ وإن كان مهابا مهيمنا فإنه لا يجلس في برج عاجي بعيدا عن مريديه،

فهو مرتبط بهم برابطة الأخوة التي يقع هو على رأسها في بناء تراتبي روحي (Hierarchal Structure) ينتهي بنسب الشيخ إلى الرسول عليه الصلاة والسلام، وتسمى هذه الرابطة الشعائرية (Ritual Kinship) وهي قرابة نابعة ليس من الميلاد ولكن من الإحساس المتبادل للأفراد ومن قوة الطقوس نفسها وتخضع للعواطف (Sentiments)، وهي سلسلة من الروابط القوية وليست بناءً ممتدًا في الماضي ولا في المستقبل كالقرابة الطبيعية، ولذا لا تصبح جزءًا من البناء القرابي رغم أنها تستخدم مصطلح "الأب" و"الأخ" ومجموعة المريدين يطلقون على بعضهم البعض "الإخوان"، وهذه الرابطة هي بمثابة التزام يهدف إلى تحقيق النفع المتبادل لأعضاء الطريقة الصوفية ووظيفتها الاتصال بالمشاعر والأحاسيس الشخصية وتحقيق الإخلاص بين المريدين. ويرتبط الشيخ برباط الإخوة الشعائرية بوكيله (وكيل السجادة)، كما أنه يرتبط بأبوة شعائرية بنوابه وخلفائه ومريديه ويستخدم لفظ "أبنائي" عند التحدث إليهم، وفي ذلك التزام من الشيخ بأن يرعى نوابه وخلفاءه ومريديه كما يلتزم الأب الحقيقي برعاية أبنائه [25].

أما نواب الطريقة فيرتبطون معا برباط الأخوة الشعائرية ويرتبطون بمريديهم برابطة الأبوة وكذلك بخلفائهم، ومن مظاهر الرعاية للأبوة الاجتماعية الشعائرية قيام الشيخ أو نوابه بالسؤال عن المريدين والسعي لمعرفة مشكلاتهم الخاصة والعامة والمساهمة المادية والمعنوية في حلها في شكل تكافلي يلفت الانتباه[26]، أما بالنسبة لخلفاء الطريقة فتربطهم رابطة الأخوة الشعائرية، أما علاقتهم بالمريدين فتقوم على رابطة الأبوة [27].

ولا تقتصر القدرة التنظيمية للطرق الصوفية على الهيكل العام الذي يجمعهما فقط بل تمتد إلى ممارسة الطقوس لتعلو قيمتا التماسك والتعاون، فحضرات الذكر هي اجتماع دوري تتجلى فيه هيمنة الشيخ من ناحية واتساع قيمة المشاركة بين الشيخ و"الإخوان" من ناحية أخرى، وهذه الطقوس متبعة منذ الرعيل الأول للمتصوفين وازدادت وجودا مع انتظام التصوف في شكل الطرف وتسمى عامة "آداب الذكر" فبعضها يسبق الذكر ويصحبه بعضها ويعقبه البعض الآخر، وكان متصوفة العصر العثماني مثلا يبدأون هذه الآداب بالتوبة والتطهر والصلاة ونحوها، ثم تحدد طريقة الجلوس والظروف التي تختار لهذا وحالة القلب والخاطر واختيار صيغة الذكر ونحو ذلك، وثالث هذه الآداب التهيؤ لاستقبال الوارد مع العزوف عنه وشرب الماء البارد [28].

وقد لاحظت من خلال مشاركتي، كباحث، لمريدي الحامدية الشاذلية في حضرهم أن الحضرة تخضع لنظام معين في ترتيب أماكن الجلوس وطرق الإنشاد، فالحضرة تأخذ شكلاً مستطيلاً محاطا بمستطيل آخر مغلق بفعل تشابك أيدي الذاكرين وداخله صفوف متراصة متشابكة أيضًا، وفي الصف الأول يقف المنشدون على شمال موقع الشيخ [29]، وخلفه تقف صفوف الذاكرين، وعلى يمين الشيخ يوجد خليفة الخلفاء، وحول صفوف الحضرة يوجد عشرة نقباء للإشراف على تنظيمها، يساعدهم في مهمتهم ستة عشر منظما يقف كل اثنين منهم طرفي كل صف من صفوف الذاكرين، ومن وظائف النقباء في الحضرة فضلا عن إشرافهم على النظام توصيل إشارات الشيخ إلى الذاكرين من قيام وقعود وسكون وذكر وانتقال من درجة إلى درجة في سرعة الإيقاع وصوت الإنشاد، والشيخ هو الذي يضبط إيقاع الذكر من أول الحضرة حتى آخرها عن طريق التصفيق، ووراء الحضرة يوجد خادمو الطريقة الذين يحرسون أشياء وحاجات الذاكرين، وهم قد يندمجون في أماكنهم مع إيحاءات وإيقاعات الحضرة وقد ينشغلون في أحاديث جانبية خافتة لا تصل إلى أسماع الذاكرين[30]. وتخضع المجالس الصوفية للنظام نفسه، المحدد والصارم الذي تخضع له الحضر، فهناك مكان معين لها قد يكون بيت الشيخ أو قاعة في منزل أحد الإخوان إذا كان الشيخ قد دعي إلى زيارته.

ويصف أحد خادمي الطريقة الحامدية الشاذلية مجلس الشيخ سلامة الراضي وابنه الشيخ إبراهيم على النحو التالي: "توضع للشيخ في أحد أركان القاعة أو منتصفها وسادة يتكئ عليها، ويجلس إليه أحبابه متجهين إلى وجهه، ويقف على باب غرفة المجلس نقيب للذاكرة أي للاستئذان، فأي قادم يرغب في دخول المجلس لا يتسنى له ذلك إلا بعد استئذان النقيب له من الشيخ، والباب مفتوح غير مغلق إلا أن الاستئذان واجب ليعلن عن القادم ويؤذن له بالجلوس في المكان الذي تعود الجلوس فيه .. ولكل من "الأحباب" مكان اعتاده في ذلك المجلس الديني الصوفي، وللمجلس هيبة ووقار وآداب فلا يتكلم أحد مع أحد ولا يتحدث أحد بغير إذن ولا يقاطع أخ أخاه في حديثه ولا يسمح بالتدخين ولا بالجلسة غير المهذبة ولا بكثرة الحركة والالتفات من دون مبرر، بل الكل متجه إلى الشيخ في حب وتقدير واحترام، وقد يبدأ الشيخ المذاكرة التي قد تنطلق بسؤال يوجهه أحد "الأحباب" بعد الاستئذان في مسألة تعذر عليه استيعابها، وتدور دفة الحديث في مناقشات واضحة صريحة في حدود ما ورد في كتاب الله سبحانه وتعالى وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، وما جاء في

كتب السادة الصوفية الكبار، وقد يتطرق للمسائل الخاصة بالإخوان ويجمع المجلس بين الطفل واليافع والشاب وكبير السن والشيخ الهرم وكلهم سواء أمام الشيخ ولسيادته مع كل واحد منهم أسلوب تربية خاص به" (31).

وما سبق يوضح بجلاء أن التنظيمات الصوفية بقدر ما تعزز قيم المشاركة والتعاون والتماسك والانتماء للطريقة والولاء للشيخ إلا أنها تُعلي من القيم التي تساعد على وجود الاستبداد، فالمشاركة ذات بعد واحد تقوم على التوحد والنمطية ولا تتأسس على الحوار المتبادل، فالشيخ قائد مسيطر مهاب يرجع المريد إليه في شتى الأمور الجوهرية، ولذا تبدو الطرق الصوفية مؤسسات ذات طابع مركزي في إدارتها، وهذه المركزية وإن كانت تحافظ على تماسك الطريقة وتضمن استمرارها إلى حد كبير فإنها تكرس التسلط.

ثالثا: كاريزما الشيخ ...
حرية مقيدة في ظل تنشئة سياسية سلبية

لا يمكن التعرض إلى التنظيم الصوفي من دون تناول دور الشيخ المحوري داخل الطريقة خاصة إذا كان شيخ الطريقة هو مؤسسها، فالشيخ يحمل كل سمات القائد الكارزمي بالنسبة لمريديه (32)، فإذا كانت القيادة الكارزمية كما يقول "ماكس فيبر Max Weber" تؤسس شرعيتها على الولاء والتفاني لشخص يمتلك سمات غير عادية ومواهب لا تتوفر لغيره (33) ، فإن مشايخ الطرق الصوفية لهم في نظر أتباعهم من القدرات والصفات ما هو فوق الوصف وابعد من المعتاد بكثير، فلقد نعت الدراويش والمريدون وحتى العامة مشايخ الطرق الصوفية بكل صفات الهيبة والجلال والعلم والحلم والقدرة على تذليل كل صعب وتيسير كل عسير والتحلي بكل ما يقترب بصاحبه من الكمال والمثال، فها هو العيدروسي يصف الرفاعي قائلا: "ما رؤى الشيخ الكبير وهو يأكل الطعام ولا هو نائم وما كان أحد يعرف مكان نومه، ولا مزح مع أحد وما مازحه أحد وما كان يتكلم من غير سبب ولا موجب، وما كان أحد يقدر أن يتكلم معه أو يكلمه من غير سبب لَما كان عنده وعليه من الجلالة والمهابة، وإذا استدعى أحد يمشي إليه لأمر فكان يتقيد ذلك الواحد بالشيخ من ساعته ويعرض على السير معه بالأدب فلا ينطق بقليل الكلام ولا بكثيره إلا بإذن (34) .

ويقول مريديو الطريقة الحامدية الشاذلية في شيخهم سلامة الراضي كلامًا شبيهًا بل مماثلاً لما كان يقال عن الرفاعي، وها هو نص يوضح ذلك بجلاء:

"إن جمال الشيخ سلامة الراضي الذي كان يفرح المريد في بادئ الأمر ينقلب إلى جلال وهيبة تقبضه وتبسطه وتطويه وتنشره فيخافه ويحذره ولكنه لا يجد عنه مصرفًا لأنه مقيد بحبه موثق بقلبه يحبه الحب كله ويخافه الخوف كله فيا له من محب يخاف محبوبه، وراغب يرهب مرغوبه[35]، إن الشيخ سلامة أكثر من أمة كاملة تجمعت في هذا الجسم الذي هزه الجهاد وأبراه الكفاح وأبعده طول السير في طريق الله" [36].

ويتحدث مريدو الطريقة الخليلية عن شيخهم على المنوال نفسه فيقولون:

"إن التحدث عن العارف الرباني والقطب الصمداني سيدنا وأستاذنا الشيخ محمد أبو خليل رضى الله عنه هو في الواقع تحدث عن الفضل الإلهي العظيم الذي اختص الله تعالى به أحد الأئمة من أوليائه والخلص من أصفيائه ومن سبقت له العناية الأزلية فكان مؤيدًا بالتوفيق التام وعظيم الإكرام.. ولقد أوقف شيخنا نفسه وماله وجهده على الدعوة لله تعالى وجمع كل القلوب إليه فعكف على شفاء النفوس من العلل والأغيار .. وكان رضى الله عنه المثل الأعلى في مكارم الأخلاق وكان كالبحر مدرارًا لا يدرك قراره ولكن كان مورده العذب مباحًا لكل قاصد حتى من غير أتباعه ومريديه" [37].

وهذا الاعتقاد في اتصاف الشيخ بالمثل العليا جعل مريديه يتبعونه ويقتفون أثره من دون أن يكلفوا أنفسهم عناء التدبر ومشقة التفكير. وهذا يعني من منظور علم الاجتماع السياسي أن التنشئة داخل الطريقة الصوفية تقوم على التقليد والمحاكاة بوعي أو من دون وعي، وفي هذا يقول جيلسينان: "إن المريدين يعتقدون أن الشيخ يستمد سلطانه من أمر إلهي يأتيه في المنام على هيئة رؤيا ولذا يستقر في أذهانهم أن مخالفة الشيخ هي عصيان لله تعالى" [38]، ومن هنا نفهم سر قول مريدي الخيليلة "إن الإخوان الخليليين انطبعوا انطباعًا بسر شيخهم واقتفوا أثره في صدق وإخلاص" [39].

ويقول مريدو الحامدية الشاذلية في هذا الشأن:

"لقد قلد المريدون الشيخ وحاكوه في كل شيء حتى في حركاته وسكناته وأقواله وأفعاله وطريقة تفكيره أليس هو المثال الكامل والقدوة الصالحة وإنسان العين وبيت القصيد؟!"[40].

إن اعتقاد الإخوان في الشيخ اعتقاد جازم وحازم كاعتقاد المرء بأن عينه تبصر ولسانه ينطق وعقله يفكر وأنه إنسان حي له شعور وفيه قدرة ولديه إدراك" (41).

ويأتي العهد بين المريد والشيخ ليكرس هذا الخضوع والانصياع الكامل من قبل المريد لشيخه في شكل التزام ديني صارم، فعلى سبيل المثال يأتي العهد المتبع في الحامدية الشاذلية على النحو التالي:

"إني عاهدت الله وأعاهد الله وأعهد إلى الله وأشهد على نفسي بأنني قد التزمت السمع والطاعة لشيخي هذا فلا أخلفه بقلبي ولا بجوارحي ولا لساني وقد جعلت هذا نذرًا على لله، وعهدا شرعيًا صحيحًا صريحًا جازمًا ناجزًا بتًا ظاهرًا وباطنًا ما دمت حيًا وعلى نية شيخي هذا ومطالبًا به في الدنيا والآخرة ومسئولاً عنه بين يدي الله تعالى، فإذا خالفت شيخي هذا أو نكرت عليه، أو اعترضت أو غيرت أو بدلت أكون خائنًا وناكثًا وناقضًا لعهود الله ومواثيقه..." (42).

ومن أصول الطريقة عند الحامدية الشاذلية ألا ينازع التلميذ شيخه ولا يطلب منه دليلاً على ما أمر به أو فعله ومن اعترض على الشيخ فقد نقض عهده وانقطع عن شيخه ولو كان ملازمًا له وانسد باب "المدد" الذي هو مرهون برضاء الشيخ،وفي الحضرة لا يسأل الشيخ عن أفعاله بداخلها وتنظيمه لها ولا يجوز الزيادة في الأوراد إلا بإذنه كما يحرم على التلميذ أن يأخذ وردًا من أحد غير شيخ الطريقة، وكل واقعة كشفية أو رؤيا منامية لا يجوز للتلميذ أن يخبر بها أحدا سوى شيخه، الذي تلقن منه ولا يجوز له أن يذهب إلى حضرة أي شيخ آخر. (43) والإرادة هي أن يلقي التلميذ بنفسه بين يدي شيخه، ويسلم له قياده ويكون بين يديه كالميت بين يدي الغاسل يقلبه كما يشاء ولا يعترض عليه بقلبه ولا بلسانه ويسلم له كل ما يراه منه ولو كان على غير ظاهر الشرع (44).

فطالما "توافرت في الشيخ الشروط التي تجعله مربيًا نافعًا وشيخًا كاملاً كان له الحق في أن يشتري المريد ويتصرف فيه تصرف السيد في القِن، وعلى المريد أن يبيع نفسه إليه بيعًا وأن يسلم قلبه له تسليمًا وأن يتخلص من حوله وقوته وإرادته إلى حول الشيخ وقوته وإرادته(45)"، فشيخ الطريقة هو الأب الروحي لكل من تعاقد معه على الوصول إلى الله وليس تلاميذه كتلاميذ المدارس أو المعاهد تربطهم بمدرسهم مواد الدرس وسقف الفصل حتى إذا ما انتهت حصة الدراسة مضى كل منهم في سبيله من دون أن يلوي على صاحبه

ودون أن يعني بشئونه الخاصة أو العامة ما دام يؤدي واجبه الدراسي على أي وجه، فالرابطة بينهما هي رابطة مدرسة فحسب ومثل هذه الحالة لا تصلح بين شيخ ومريد، فالمريد في طريق إذا ضرب يده بيد شيخه أصبح مملوكًا لشيخه ملكًا تامًا لا يصدر إلا عن رأيه ولا يعمل عملاً كبيرًا أو صغيرًا إلا بإرشاده ولا يغادر مجلسه إلا إلى سعيه في طلب الرزق وللشيخ الحق في أن يتحرى خصائص حالته ودقائقها ويعرف ما يجول بخاطره من أفكار وما يتركز في قرارة نفسه من اتجاه [46].

ونظرًا لهذه المكانة الرفيعة للشيخ في نفوس مريديه وعقولهم فإن غيابه يترك لديهم فراغًا كبيرا لا يعوضه أي شئ آخر فها هو مريد يقول "أصبحت كاليتيم لما توفي شيخي، لقد كانت لشيخي أحوال عجيبة وأعمال فوق النواميس" [47]، وقال الخليليون في وفاة شيخهم محمد أبو خليل: "إن الفراغ الذي جاء بعد موت الشيخ فراغ كبير لا يمكن ملوءه لأن مثل الشيخ لا يظهر إلا على فترات بعيدة ويكون ظهوره من المفاجآت النادرة" [48].

من كل هذا نجد أن الشيخ يلعب دورًا محوريًا في الطريقة الصوفية ويؤثر في واقعها تأثيرًا هائلاً ويقوم بوظيفة "الضبط الاجتماعي" بشكل كبير وعبر طريقتين [49]:

الأولى: هي طريق مباشرة: حيث يقوم الشيخ بتوجيه مريديه توجيها مباشرا سواء فيما يتعلق بشئون الطريقة الروحية والإدارية أو ما يتعلق بالمشكلات الخاصة للمريدين والتي تعرض عليه.

الثانية: هي طريق غير مباشرة: تقوم على أساس الإيمان بمسئولية الشيخ عن حماية الأتباع الذين يرتبطون به ويعتبرون أنفسهم محسوبين عليه.

ومن ثَم نجد أن المريد هو تابع مطيع أمين لشيخه بشكل تكاد أن تنتفي فيه شخصيته تمامًا، فلا رأي له فيما يتلقاه ولا يستطيع أن ينخرط في طريقة أخرى أو يعترض على أمر قائم "فمن اعترض امترض" كما يقول المتصوفة، ومن تمادى في اعتراضه طرد من الطريقة وفقد "المدد" وهذا يعني أن إحدى قيم الديمقراطية المهمة وهي الحرية تغيب تماما في ظل العلاقة بين الشيخ والمريد، فالشيخ أكثر قدرة على الفهم وتقييم الأمور في نظر مريديه والاعتراض عليه معصية لله يجعل الالتزام الأخلاقي مع الطريقة يحمل إكراهًا معنويًا للمريد يتعدى في أغلب الأحيان النفوذ الذي يوجبه الالتزام القانوني.

المبحث الثالث

المكون التاريخي

يرجع البعض بالتصوف إلى صدر الإسلام حين انتهي "الجيل الفريد" (1)، الذي أحاط بالرسول صلى الله عليه وسلم. وفي هذا يقول أبو حامد الغزالي "بعد انقضاء عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وانقطاع الوحي وتواري النور المصطفوي اختلفت الآراء وتنوعت الأنحاء وتفرد كل ذي رأي برأيه وكدر شرب العلوم شوب الأهوية وتزعزعت أبنية المتقين واضطربت عزائم الزاهدين وغلبت الجهالات وكثف حجابها وكثرت العادات وتملكت أربابها، وتزخرفت الدنيا وكثر خطابها، عندئذ تفردت طائفة بأعمال صالحة وأحوال سنية وصدق في العزيمة وقوة في الدين وزهدوا في الدنيا ومحبتها واغتنموا العزلة واتخذوا لنفوسهم زوايا يجتمعون فيها تارة وينفردون أخرى أسوة بأهل الصفة تاركين الأسباب مبتلين إلى رب العباد. (2) . ومن هنا فلا يستبعد أن تكون الأحداث السياسية التي بدأت في العصر الأول من الخلافة الراشدة –حتى سنة 40 هـ– وكذلك الأحوال التي أبعدت المجتمع الإسلامي عن وجهته الأولى القائمة على الدعوة الخالصة هي العامل الأساسي في ظهور التصوف الإسلامي (3).

وبصفة عامة ارتبط تاريخ بالسياسة على نحو مباشر تارة، وغير مباشر تارة أخرى. فالبعض يربط انتشار الحركات السياسية مثل حركة الزَّنج (255 – 270هـ) وحركة القرامطة التي بدأت عام 278هـ ضد الدولة العباسية بالتشيع والتصوف، وامتد هذا الربط إلى دول إسلامية عدة، منها الدولة الفاطمية التي تستر مؤسسها أبو عبد الله الشيعي في رداء الزهد لاستقطاب البربر في المغرب. وحدث الشيء نفسه بالنسبة لدولتي المرابطين بالمغرب (448 – 553 هـ) والتي أسسها عبد الله بن ياسين الكردلي ودولة الموحدين التي أسسها محمد بن تومرت عام 514هـ. وعلى غرار ذلك استغل بعض أعداء الشيعة الزهد في الثورة

على الفاطميين كما فعل أبو ركوة الذي ثار على الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله عام 317هـ، كما استغل الشيعة التصوف عسكريًا من خلال حركة الصوفي الذي ثار على أحمد بن طولون عام 256هـ منتهزًا فرصة الصراع بينه وبين الخليفة العباسي [4]. وفي بعض الأمكنة والأزمنة تحولت الطرق الصوفية إلى حركات عسكرية شعبية ضد الاستعمار مثل السنوسية في ليبيا، التي كافحت للتحرر من ربقة الاستعمار الإيطالي [5]، والمهدية في السودان التي قاومت الاستعمار الإنجليزي [6]، وفي الشرق الأدنى لعبت الصوفية دورًا فعالاً في مقاومة الغزو الهولندي لشمال جزيرة سومطرة في إندونيسيا وساهمت في دعم الحركة الإسلامية المسلحة في الفلبين، وفي الصين جاهدت الصوفية ضد خضوع المسلمين دينيًا وسياسيًا[7]. وكان للصوفية أيضًا دور بارز في نشر الدين الإسلامي في أفريقيا ووسط آسيا. وفي تركيا تحولت الطريقة البكتاشية إلى العمل السياسي وأصبح لها بعض نواب في البرلمان.

أما عن الصوفية المصرية فلها، كما سبقت الإشارة، خصوصية تميزها عما عداها من الطرق الصوفية التي تموج بها البلدان الأخرى فهي صوفية تماهت في الجماهير وارتدت لباس الطقوس القديمة وتعاملت مع السلطة بالطريقة نفسها، التي تتعامل بها أغلب جماهير مصر مع حكامها.

ويمكن تناول المكون التاريخي للتنشئة السياسية للمتصوفين من الزوايا الثلاث الآتية:

1 – علاقة المتصوفة بالسلطة.

2 – علاقة المتصوفة بالجماهير.

3 – علاقة المتصوفة بالقوى "الإسلامية" الأخرى.

أولاً: العلاقة بين المتصوفة والسلطة ...
ممالأة وتبادل منافع بغية الاستقرار وتعزيز الشرعية

يحفل تاريخ العلاقة بين المتصوفة والسلطة في مصر بالمواقف والمفارقات التي تظهر مدى حرص كل منهما على الآخر لتحصيل منفعة متبادلة هي بالنسبة للسلطان تتعلق بخلق الشرعية والحفاظ على الاستقرار، وبالنسبة للمتصوفة ترتبط بمصالح مادية ومكانة اجتماعية وحظوة لدى الحكام.

واستعراض تاريخ مصر منذ الفراعنة وحتى الوقت الراهن يشير إلى أن كل مرحلة أنتجت لنفسها الوسائل التي تجذب الجماهير من طقوس دينية وفلكلور شعبي.. الخ وذلك لدعم النظام السياسي القائم والتمكين لوحدة المجتمع واستقراره، والتقى الحكام مع أصحاب النفوذ الديني وغيرهم على هذه القاعدة وكان المتصوفة من أصحاب السبق في هذا المضمار خاصة بعد الفتح العربي لمصر (8) . فالإسلام كدين لم يكن طيعًا في يد الحكام ليستخدموه في الأغراض السياسية لذا بحثوا عن الرجال الذين يطوعون لهم النصوص لتتوافق مع مسلكهم في الحكم، وفي مصر لجأت الحكومات إلى التنظيمات الدينية الرسمية لتعبئة الجماهير حول أهدافها السياسية والثقافية والاجتماعية (9) .

والمتصوفة كانوا فئة مهيأة للعب هذا الدور ليس في مصر وحدها بل في غيرها من البلدان، فها هو أبو الحسن البصري (ت: 110هـ) يبرر الاستسلام والخضوع للسلطة والانسحاب من ميدان مقاومتها، فمع وصفه الحجاج بن يوسف الثقفي بأنه كان طاغية وسفاك دماء فإنه يقول للناس: "أرى ألا تقاتلوه فإنها إن تكون عقوبة من الله فما أنتم برادي عقوبة الله بسيوفكم، وإن يكن بلاء فاصبروا حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين" (10).

وانخرط الصوفي الكبير والعالم والفقيه أبو حامد الغزالي في سلك حاشية الوزير السلجوقي نظام الملك منذ الثامنة والعشرين من عمره، وأصبح أحد أدواته القوية في حربه ضد الحركة الإسماعيلية التي تزعمها آنذاك الحسن الصباح، وكتب الغزالي في الرد عليها كتابًا عن "فضائح الباطنية" بأمر من الخليفة العباسي المستظفر بالله وأهداه إليه وعنون الكتاب بالمستظهري، وفي هذا المضمار أتى أيضا كتابه "تهافت الفلاسفة" ليدحض دعوة التعليم العرفانية التي ركزت عليها الحركة الإسماعيلية وطرح المنطق الأرسطي بدلاً منها لأجل إنقاذ علم الكلام الأشعري من أزمته التي تعرض لها آنذاك والذي كان يشكل أيديولوجية الدولة السلجوقية العباسية، كما كانت دعوة الغزالي للتصوف وإعادة طرحه في ثوبه السني الشرعي تسير في الاتجاه نفسه حيث شكل الأساس الأيديولوجي والتنظيمي لكيان هذه الدولة(11).

أما الحسن البصري، فإنه لم يكن قد ناصر الحجاج، فقد ساهم في تدعيم سلطته بشكل غير مباشر وذلك من خلال دعوته للصبر وعدم حضه على التمرد والثورة والخروج. أما الغزالي فقد أدى دوره بشكل مباشر ولعله كان غير راض عن نفسه، وهو يفعل ذلك بدليل مراجعته لأفكاره ومواقفه على نحو ظهر في كتابه الشهير "المنقذ من الضلال".

وتركز هذه الدراسة بالدرجة الأولى على المتصوفة المصريين، سواء الذين وفدوا إليها وعاشوا على أرضها أو الذين أنجبتهم. ويبدأ كثيرون في تأريخهم للعلاقة بين المتصوفة والسلطة في مصر منذ إنشاء صلاح الدين الأيوبي لدويرة الصوفية التي عرفت بخانقاه سعيد السعداء. إلا أن بن إياس الحنفي يبين في كتابه الشهير "بدائع الزهور في وقائع الدهور" أن أحمد بن طولون مؤسس الدولة الطولونية في مصر (254هـ/270هـ– 868 /884م) قد استخدم هذه الطقوس الصوفية لكسب ود الجماهير، فعندما فرغ من بناء مسجده لم يصل فيه الناس وقالوا: "هذا بنى من حرام، كما عاب بعضهم على المسجد ضيق قبلته، فخطب بن طولون فيهم قائلاً: لقد رأيت النبي صلى الله عليه وسلم في المنام وقال لي: "يا أحمد بنِ قبلة هذا الجامع على هذا الوضع وخط لي في الأرض صورة ما يعمل فما أمكنني أن أزد بعد ذلك ولا أنقص، فلما أصبحت وجدت النمل قد طاف على ذلك الخط فوضعت أساس المحراب عليه" (12).

ولقد أصبح هذا الموقف يتكرر كثيرا في تاريخ مصر ففي أوقات الحروب والمحن أدرك الحكام أن الناس يلوذون بالأضرحة طلبا لرفع البلاء فتوسعوا في بنائها بدعوى أنها تنفيذ لرؤى في منامهم مثلما جرى على ضريح السيدة سكينة بحي الخليفة بالقاهرة والذي يرجع تاريخ بنائه إلى عهد عبد الرحمن كتخدا عام 1173هـ (13).

وكان العصر الفاطمي هو العصر الذهبي بالنسبة للتصوف، إذ شجع الفاطميون المتصوفة على التوافد إلى مصر لهدف سياسي بحت مفاده تدعيم نفوذهم وتثبيت شرعيتهم (14). فبالتصوف سعى الفاطميون لإبعاد الناس عن مجال السياسة بالإغراق في الزهد واختلاق المناسبات التي تشغلهم عن الحكم وإقامة الأضرحة على قبور بعضها وهمي لشخصيات لها مكانتها في نفوس المصريين. وبالغ الفاطميون في إحياء هذه الطقوس وأعطوا الهدايا وقدموا المأكولات بكميات مدهشة في كل المناسبات(15)، لكسب قلوب الناس وضمان تأييدهم لحكمهم (16).

وفي عهد العزيز بالله الفاطمي أنشئت مساكن لدارسي المذهب الشيعي بجوار الجامع الأزهر وخصصت لهم رواتب، كما خصصت الإعانات للمنقطعين لعبادة الله سبحانه وتعالى فكان يحمل إليهم أنواع عديدة من الأطعمة والخبز والحلوى ولا سيما في المواسم والأعياد (17). أما الحاكم بأمر الله فقد أخذ منذ عام (403هـ/1012م) يتقشف في ملبسه

فارتدى الخشن من الثياب وراح يخرج وحيدًا مرتديًا الصوف إلى الجبال على أنه يتعبد إلى أن وجد مقتولاً[18].

وفي فترة حكم الخليفة "الآمر" تم تجديد قصر القرافة، وأقيمت داخله مصطبة للصوفية، وكان الخليفة يجلس بالطابق العلوي ويرقص الصوفية أمامه بالمجامر. وفي أواخر عهدهم أنشأ الفاطميون المشهد الحسيني عام 550هـ عندما شعروا بأن سلطتهم قد ضعفت ليجذبوا المصريين وعهدوا إلى بن مرزوق القرشي 564هـ تربية مريدي الصوفية فانتظم أتباعه في طوائف وطرق لنشر الدعوة الشيعية إلا أن هذه التنظيمات انهارت بانهيار الدولة الفاطمية وتحول المشهد الحسيني إلى ضريح صوفي [19]. ولما تولى صلاح الدين الأيوبي حكم مصر كان يدرك تمامًا أن الهزيمة العسكرية والسياسية للفاطميين لا تكفي فالدولة الفاطمية كان لها أيديولوجيتها الخاصة ولذا أضحى من الضروري أن يبحث عن أيديولوجية بديلة ولهذا قرب منه المتصوفة السنة فقام بنقل قبر الكيزاني وهو صوفي سني قاوم شيعية الفاطميين ثم استورد صوفية من الشرق وأنشأ لهم خانقاه سعيد السعداء وأرسل من لدنه متصوفة إلى الصعيد ومنهم عبد الرحيم القنائي الذي كان متصوفا شيعيا، وانقلب على أتباعه وانضم إلى سلطان الأيوبيين [20].

ومن الأدلة الدامغة على اهتمام صلاح الدين بالصوفية تلك الإمكانيات المادية التي كانت متاحة لخانقاه سعيد السعداء فضلاً عن الأوقاف التي وقفها عليه. وقد وفر له مخصص يومي من الطعام والشراب فضلاً عن الكساء كما اشترط أن من مات من الصوفية وترك عشرين دينارا فما دونها تكون للفقراء "المتصوفة" ولا يتعرض لها الديوان السلطاني ومن أراد السفر منهم يعطى تسفيره[21]. وكانت الخانقاه مؤسسة متكاملة يقطنها المتصوفة وبها الطبيب الذي يعالجهم والوقاد الذي يضيء لهم قناديلهم والبواب الذي يمنع مَن لا خلاق لهم من دخولها والطباخ الذي يطهو لهم طعامهم والرشاش الذي ينقل الماء للأدوار العلوية والسفلية بها والخدام الذين ينظفون ويرتبون والقراء الذين يقرأون القرآن والواعظ وخازن الكتب والمؤذن والخطباء والأئمة[22].

وهذا الترف والدعة اللتان عاشت فيهما الخانقاه أثارتا حنق بعض شعراء هذه الفترة فأنشد أحدهم يقول [23] :

يا أهل خانقة الصلاح أراكم   ما بين شاك للزمان وشاتم

يكفيكم ما قد أكلتم باطـلاً   من وقفها وفزتم بالسـالـم

وأواخر العصر الأيوبي وبداية العصر المملوكي، وتحديدا في القرن السابع الهجري، ازدهرت الصوفية بشكل كبير وأطلق على هذا القرن "قرن الصوفية" فخلاله حكم مصر سبعة عشر حاكما، ستة من بني أيوب وأحد عشر من المماليك. وهذه الفترة امتلأت بالمظالم واشتد فيها الصراع على السلطة وأضحى أغلب المصريين فقراء معدمين وانتشرت البطالة والمجاعات والخرافات، واستغل الحكام المتصوفة ليشغلوا الناس عن التفكير في سوء أحوال البلاد، وقد انعكست ملامح هذا القرن المتشائمة على أدعية وأذكار المتصوفين لذا امتلأت عباراتهم بالمفاهيم السوداوية التي تصور أحوال البلاد السيئة من ناحية وتبث في نفوس الأتباع ما يحض على الصبر والسكينة من ناحية أخرى [24].

وكان الاحتفال بالمولد النبوي الشريف في عهد المماليك يأخذ شكلاً هائلاً من الفخامة والعظمة، وكان السلاطين يحرصون على مشاركة رعاياهم في الاحتفال بهذه المناسبة. ومنذ عهد السلطان قايتباي جرت عادة السلاطين على أن يقيموا خيمة كبيرة عجيبة الأوصاف تسمى "خيمة المولد"، يقام عند أبوابها حوض جلدي مليء بعصير الليمون، وقد وقفت طائفة من صغار الخدم يناولون الناس الأكواب. وكان الاحتفال الرسمي يبدأ ظهرًا ويستمر حتى ساعة متأخرة من الليل، وهو يبدأ بقراءة القرآن ثم يقوم الوعاظ بدورهم ويأخذ كل منهم نصيبه من النقود والملابس التي يمنحها السلطان والأمراء، وبعد صلاة المغرب تمد موائد الحلوى على اختلاف ألوانها وبعد ذلك يبدأ المنشدون بأهازيجهم في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم حتى الثلث الأخير من الليل [25].

واعتقد بعض سلاطين المماليك في المتصوفة فكان أشهرهم وهو الظاهر بيبرس يعتقد في السيد البدوي وكان ينزل لزيارته في طنطا ليجله، ويقبل قدميه [26]. واعتقد هذا السلطان المملوكي الشجاع كذلك في الشيخ خضر بن موسى المهراني الذي اشتهر بشيخ الظاهر بيبرس، فقد نما إلى علم الأخير أن خضرَ تنبأ له بالسلطنة، فلما قتل الملك المظفر قطز قربه بيبرس منه واعتقد فيه وبنى له زاوية بجبل المزة وأخرى في بعلبك وثالثة في حماة ورابعة في حمص بالشام، ووقف عليها أحكارا تغل في السنة نحو ثلاثين ألف درهم، وأنزله بها وصار ينزل إليه في الأسبوع مرة أو مرتين يُطلعه على غوامض أسرار السلطنة، وكان يأخذه في

أسفاره، ويستشيره في أموره ولا يخرج عما يشير به عليه، وأطلق يده في السلطنة، ووصف الشاعر هذا الوضع قائلاً:

ما الظاهر السلطان إلا مالك الدنيا ... بذاك السماء لنا الملاحم تخبر
ولنا دليل واضح كالشمس ... في وسط السما ولك عين تنظر
لما رأيا الخضر يقدم جيشه ... أبدا علمنا أنه الإسكندر

ورغم أن بيبرس غضب عليه بعد ذلك وسجنه نظرًا لطمعه في تحف كانت قد أتت للسلطان من اليمن، كما شكا له البعض فسق خضر وإتيانه لأفعال مشينة فإنه لم يلبث أن كتب بالإفراج عنه وهو في دمشق ولكن البريد أتى بعد موت الشيخ خضر، ومات السلطان بعد ذلك في دمشق [27]. وكان قايتباي يعتقد أيضًا في السيد البدوي، وأغدق على أرباب الطرق الصوفية أموالاً طائلة [28]. وكان السلطان الظاهر خشقدم (866–872هـ) يقيم المواكب في قصره، ويأمر بأن يلبس أمراؤه الصوف ويشق القاهرة في المواكب الحافلة وقرّب إليه المشايخ وأطلق أياديهم في الناس [29].

وحين أراد المسئولون إغلاق مطبخ الخانقاه الصوفية عندما انحسر ماء النيل في عهد برقوق شكا المتصوفة لبرقوق فولى الأمير يلبغا السالمي أمر النظر في هذه الشكوى وقال له أن يعمل لشرط الواقف فلما نزل إلى الخانقاه واجتمع بشيخ المتصوفة سراج الدين عمر بن رسلان البلقيني، فأفتاه بالعمل بشرط الواقف وقال إن الخانقاه يجب أن تكون وقفًا على المتصوفة سواء القاطنين في القاهرة أو الواردين إليها من بلاد الشام فإن لم يوجد كانت للفقراء من الفقهاء الشافعية والمالكية الأشعرية وكان له ما أراد [30]. وقد لجأ برقوق إلى شيخ مشايخ الطرق الصوفية أكمل الدين البابرتي ليصلح بين اثنين من أمرائه نشب بينهما نزاع واستطاع البابرتي أن يبرم صلحًا بينهما ويخمد نار الفتنة [31].

وبلغت مكانة المتصوفة في العصر المملوكي أن رفعت الكلفة بينهم وبين السلاطين، وقد حرص السلاطين على أخذ مشورتهم ولما ماتوا مشوا في جنازاتهم فقد مشى السلطان برقوق في جنازة البابرتي وظل واقفًا حتى دفن وحضر السلطان جقمق جنازة بن حجر، وحضر السلطان الأشرف برسباي جنازة بن عرب[32] . وقد أثارت كثرة المؤسسات التي أنشأها المماليك للمتصوفة دهشة الرحالة الأجانب الذين زاروا مصر في العصر المملوكي،

ولعل الواقعة التي حدثت مع آخر سلاطين المماليك وهو طومان باي كانت خير دليل على تمكن المتصوفة من إدارة الأمور في مصر.

فقد روى المؤرخون أن العثمانيين عندما سيطروا على الشام وهموا بالزحف إلى مصر كان الأمراء المصريون قد تحققوا من موت السلطان قنصوه الغوري تحت سنابك خيل العثمانيين في الشام في موقعة مرج دابق (1516م) فاختاروا من بينهم طومان باي ليخلفه في السلطة فامتنع امتناعًا شديدًا نظرًا لأن خزائن المال كانت خاوية، ولا ينتظر أن يمتثل الأمراء لرأيه في قتال العثمانيين من دون أن يمدهم بالمال، فذهب الأمراء إلى شيخ المتصوفين أبو السعود الجارحي واستعانوا به فأحضر مصحفًا وطلب من الأمراء أن يقسموا مجتمعين على طاعة طومان باي ففعلوا جميعا وتولى السلطة وخرج لملاقاة العثمانيين في الريدانية.

وقد بلغ الجارحي شأنًا عظيمًا في هذه الفترة لدرجة أن الشكوى كانت ترفع إليه وكان الأمراء يقفون بين يديه فلا يأذن لهم بالجلوس، وقد حملوا الطوب والتراب في بناء زاويته[33]. ولم يقتصر الأمر على ترفع المشايخ عن الأمراء بل امتد في هذا العهد إلى السلطان ذاته فعندما ضاق السلطان الغوري بالشيخ الصوفي شمس الدين الديروطي الذي اتهمه بالتقصير في حمل الأمة على الجهاد. وذهب الديروطي إلى السلطان فحياه لكن السلطان الغوري استقبل التحية بالصمت فزجره الديروطي قائلاً: إن لم ترد السلام فسقت وعزلت، فقال السلطان وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته، ثم قال للشيخ: علام تحط علينا بين الناس في ترك الجهاد وليس لنا مراكب نجاهد فيها، فقال الشيخ له: عندك المال، ثم طال الجدل بينهما فقال الشيخ للسلطان لقد نسيت نعم الله عليك وقابلتها بالعصيان، ألا تذكر حين كنت نصرانيًا ثم أسروك وباعوك منَّ يد إلى يد ثم من الله عليك بالحرية والإسلام ورقاك إلى أن صرت سلطانًا على الخلق عما قريب يصيبك المرض الذي لا ينجح معه طب ثم تموت وتكفن ويحفرون لك قبرًا مظلمًا ثم يدسون أنفك في التراب.

وأرسل السلطان في طلب الديروطي ليسترضيه ويستميله بالمال والشيخ يعرض عن ماله ويحقر من شأنه فما كان أعز من الشيخ وأذل من السلطان في هذا الموقف[34].

وفي العصر العثماني تعدى التصوف الأغراض العمليّة التي أدت إلى وجوده وهي العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله والتجرد لذكره والزهد في طلب الدنيا ومجاهدة النفس ورياضتها، ليلبس ثوب الدروشة وتحول من ظاهرة وجدانية فردية إلى ظاهرة اجتماعية

تتمثل في حياة المتصوفة في الزوايا والخانقاوات تحت إرشاد الشيوخ الذين جذبوا إليه المزيد من المريدين وتلقوا معونات كبيرة من الأمراء والأثرياء، وكانت هذه العطايا من الكثرة بحيث أحالت زهدهم رخاء وتقشفهم ترفًا، وبدت حياة الشعب من الفلاحين والتجار حرمانًا بالقياس إلى الرغد الذي عاش فيه هؤلاء المجاورون[35]. وقد شجع الحكام العثمانيون التصوف لتوجيه أنظار الشعب المصري بعيدا عن فساد السلطة واستبدادها حتى وصل عدد الطرق إلى ست وعشرين طريقة [36].

وفي الوقت الذي كان يعاني فيه الناس من وطأة الضرائب أعفى الولاة العثمانيون شيخ التصوف في أغلب الأحيان من دفعها وحظى الشيخ البكري الكبير (ت 994 هـ) بمكانة رفيعة عند الحكام فكانوا يهادونه ويكاتبونه، كما أحسن الولاة استقبال المتصوفة إذا زاروهم واستجابوا لشفاعتهم، وتركوا لهم عالمهم الخاص الذي تحكمه قوانينهم دون أن يقحموهم بقوانين الدولة. وتمرد الصوفية على البلاد وخرجوا على نظمها حتى يمكن القول: إن أرباب الطرق في مصر كانوا في هذا العصر دولة داخل الدولة [37].

وتبادل المتصوفة والولاة العثمانيون المنفعة، واستفاد كل منهما من الآخر، فالسلطة شجعت التصوف ورأت في التفاف الناس وازدحامهم حول المشايخ فرصة سانحة لتجنيدهم أو تحييدهم على الأقل بينما وجد المشايخ في هذا مسألة تحقق لهم المكسب المادي والحظوة لدى الحكام فصاروا في ركابهم وأمنوا على تصرفاتهم.

ويوضح الشعراني هذا بجلاء حين يقول: "مما من الله تبارك وتعالى به على حفظي للأدب مع السلطان ونوابه فلا أعترض عليهم في فعل ما هو من ملازمهم عادة بل أبتكر لهم المحامل الحسنة في الشريعة والأجوبة المسكته فحتى لو جاء قصاد ملوك الفرنج إلى بلادنا فقام مماليك السلطان بخدمتهم وأركبوهم الخيل وطرقوا لهم الطريق لا أعترض بل أحمل ذلك على محامل صحيحة في الشرع، فربما فعلوا معهم ما ذكر لمصالح تعود على المسلمين كأن يرحموا من عندهم من الأسرى إذا بلغهم أننا أكرمنا قصادهم ومن ورد إلينا منهم فإن الولاة أتم نظرًا منا بيقين ولذلك ملكهم الله تعالى رقابنا وحكمهم فينا" [38].

ويعتبر الشعراني، وهو من كبار متصوفة العصر العثماني، تدخل الناس في شئون الحكم عمل مضر وغير واجب فيقول: "ولم يزل يحصل الأذى والضرر لكل من دخل في شيء ليس هو من مقامه ولا من مرتبته من قديم الزمان إلى وقتنا هذا" [39]. وكان هذا غاية ما يسعى إليه

العثمانيون وهو إبعاد رجال الدين عن أمور الحكم من جهة، وكسب قاعدة اجتماعية من جهة ثانية.

ومن أبرز مواقف التاريخ العثماني في هذا الصدد موقف السلطان عبد الحميد الثاني (1876-1908م) آخر سلاطين الدولة الثمانية من المتصوفة، فقد قرب إليه أبو الهدى الصيادي الرفاعي الذي تولى في البداية نقابة الأشراف بالشام، ثم حاز على ثقة السلطان وأصبح شيخ مشايخ الطرق الصوفية، وفاز بمنح السلطان وأمواله في مقابل أن يصفه بأنه "الخليفة الأعظم في ظل الله في العالم وإرث خلافة سيد المخلوقين الرسول صلى الله عليه وسلم، ناصر الشريعة الغرّاء وناشر ألوية الطريقة السمحاء وخادم الحرمين الشريفين وهو إمام المشرقيْن والمغربيْن" (40).

واستغل على بك الكبير التصوف في سعيه للاستقلال عن الدولة العثمانية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي فاهتم بزاوية الأحمدي، وحولها إلى مسجد وأوقف عليه وقفين يغلان عليها ريعًا صافيًا قدر وقتئذ بـ 26264 جنيها، وهما عبارة عن أراض زراعية بناحية القوصية وطنطا وبلتاج فضلاً عن عمائر وعقارات، واستخدم دخل هذه الأوقاف للإنفاق على خلفاء السيد البدوي وخدام ضريحه والعلماء والمجاورين التابعين للطريقة الأحمدية والفقراء والعجزة والأيتام وأرباب الأشاير والمنسوبين للطريقة، وقد أنشأ على بك عام 1768م، ثلاث قباب على المسجد الأحمدي، وأقام سبيلا في مواجهته، ومدرسة فوقه لتعليم القراءة (41).

ولما جاءت الحملة الفرنسية إلى مصر عام 1798، واحتلتها كان نابليون يدرك إلى حد كبير دور الدين في الحياة السياسية بوجه عام ومكانة المتصوفة داخل المؤسسة الدينية بوجه خاص لذا عين الشيخ خليل البكري عضوًا في الديوان الذي أنشأه لإدارة مصر سياسيا (42).

أما محمد علي الذي تولى حكم مصر عام 1805، بعد أن بارك ذلك علماء الأزهر ومنهم كبار المتصوفة مثل الشيخ السادات فقد كان محاطا بجماهيرية التصوف لذا سعى إلى أن يجعله في قبضة يده فأصدر عام 1812، فرمانا يعطي للشيخ البكري سلطة مطلقة على الطرق الصوفية وما يتبعها من زوايا وتكايا، وفي الوقت الذي كان التصوف يدرس بالأزهر الشريف استخدم محمد علي قوة الطرق الصوفية ضد علماء الأزهر أنفسهم، وقد ظهر هذا بجلاء في أواخر فترة حكمه وبالتحديد في عام 1847م، حين تم أول اتفاق يحدد صلاحيات كل من شيخ الأزهر وشيخ مشايخ الطرق الصوفية، وجد الأزهر بمقتضاه نفسه

وقد انتزعت منه كل سلطة على المتصوفة، ومنذ ذلك الحين ظهر الشيخ البكري في مظهر السلطان الوحيد على الطرق الصوفية في مصر يصدر لها الأوامر ويصرف لمشايخها الأموال اللازمة للإنفاق عليها [43].

واستمر خلفاء محمد علي في تكريس المركزية الصوفية فصدر مرسوم خديوي عام 1859، نص على خضوع خادمي التكايا والزوايا والأضرحة الصوفية لسلطان الشيخ البكري، وفي عام 1872، منعت حلقات الذكر في المنازل لتيسير إشراف البكري عليها وجعْل ممثلي الشيوخ "الخلفاء والنواب" تحت السلطة الرقابية له.

وبعد ذلك بتسع سنوات أي في عام 1881م صدر مرسوم يعطي للشيخ البكري الحق في التدخل في شئون الطرق الداخلية مباشرة[44]. ولقد كان المقصود من هذا التقليد هو تسهيل إشراف الدولة غير المباشر على الطرق الصوفية.

وفي زمن الشيخ محمد توفيق البكري تم حصر الطرق الصوفية الرسمية في مصر، وأصبح ما عداها لا يجوز له ممارسة العمل الصوفي [45]، وذلك في خطوة أكثر تشددا لوضع الصوفية تحت يد السلطة. وكان توفيق البكري على صلة بالخديو عباس حلمي منذ أيام الدراسة الأولى لذا ولاه كل المناصب الموروثة في بيت البكري بعد وفاة أخيه الأكبر فأضحى شيخًا لمشايخ الطرق الصوفية ونقيبًا للأشراف وعينه الخديو في مجلس شورى القوانين والجمعية العمومية وأنعم عليه بكسوة التشريف من الدرجة الأولى وبالنياشين المجيدة وكل هذا في عام واحد هو عام 1892م [46]. وكان الخديو يهدف من ذلك إلى كسب شعبية المتصوفين إلى جانبه في مواجهة المعتمد البريطاني اللورد كرومر [47].

ولكن شهور العسل بين البكري والخديوي لم تدم طويلاً، إذ سرعان ما تلبدت العلاقات بينهما بغيوم الشك والريبة، فالعلاقة الحميمة بين البكري والسلطان العثماني والتي جعلت الأخير يقول له ذات يوم: "لقد صرت من الآن ابني" زرعت الخوف في قلب الخديو عباس خاصة بعد أن قال البكري في مطلع قصيدة يمدح فيها الخديو:

وإني من البيت الذي تعلمينه ... أقام عود الدين لما تـــأوّدا

وأول هذا الأمر نحن أساته ... وآخره متي يكون كما بدا

ويشير هذان البيتان إلى تولي أبو بكر الصديق أمر المسلمين بعد موت رسول الله صلى الله عليه وسلم مما يعني أن الأمر قد يعود إلى بيت البكري مرة أخرى، وهو الطموح الذي عززته صلة البكري بالسلطان العثماني (48).

واستغل كرومر تعكُّر صفو العلاقة بين البكري والخديو وتقرب من الأول لأنه رأى فيه ورقة رابحة يمكن أن يستخدمها ضد الثاني إذا دعت الضرورة، لذلك راح يصف البكري قائلاً: "كان يقتبس في محادثتي عن حقوق الإنسان آراء جان جاك رسو بلغة فرنسية بليغة وسألني أن أعيره بعض الكتب ليستفيد منها، عند ذلك سألت نفسي عما إذا كنت في يقظة أم في منام، وكان هذا الشيخ العصري الجامع بين مكة من جهة وباريس من جهة أخرى هو آخر ما أنتجه الإسلام في رقيه" (49).

وكان كرومر يزور البكري في بيته بالخرنفش دائما، وتدخل في صفه عندما كان متهما بتكليف الأديب مصطفى لطفي المنفلوطي بنظم قصيدة هجاء لاذعة في الخديو عباس، فقد عزل كرومر النائب العام المصري لأنه رفض تغيير المحقق في القضية ووضع مكانه مُحققًا بريطانيًا قضى ببراءة البكري من التهمة المنسوبة إليه (50).

ورغم قرب البكري من كرومر ومجافاته للخديو بعض الوقت فإن هذا لم يمنعه من شجب الاحتلال الإنجليزي لمصر، ففي تصريحات لمراسل صحيفة "نيويورك هيرالد" قال: "إن مبدأه هو مصر للمصريين وهو ضد أي احتلال فرنسي أو إيطالي أو تركي، كما أنه ضد الاحتلال الإنجليزي وأنه يعتقد أن بلاده قادرة على حكم نفسها" (51).

وانتقد البكري الحظر الذي كان مفروضًا على مجلس شورى القوانين والجمعية العمومية بممارسة العمل السياسي. وعندما قدم ولي عهد بريطانيا إلى مصر كتب له في هذا الصدد يقول "إن الأمة كان لها دستورها النيابي قبل عهد الاحتلال و لم ينشأ مجلس شورى القوانين بشكله الذي عليه في أول عهد الاحتلال إلا على وعد من اللورد دوفرين، مندوب بريطانيا آنذاك، بأن يكون هذا المجلس بعد سنين قليلة مجلسًا نيابيًا كاملاً يساعد الحكومة على أداء وظيفتها أحسن أداء". ويقول البكري عن نفسه في هذا الشأن: "لقد قبرت فكرة الدستور مع الاحتلال البريطاني وظل هذا الوضع قائمًا حتى عام 1892، عندما توليت نقابة الأشراف ونزلت إلى ميدان السياسة، ووضعت نصب عيني أن أحيي تلك الفكرة وأخرجها من القبر"(52).

وفي 22 أبريل من عام 1905، أصدر المجلس الصوفي الأعلى لائحة داخلية بإيعاز من الخديوي أكدت رقابة الخديوي على الطرق الصوفية ووجد المشايخ أنفسهم مجبرين على الخضوع للدولة حيث عوملت حلقات الذكر التي يقودها خلفاء لا يحملون إجازة رسمية معاملة التجمعات غير المشروعة [53].

وظل بيت البكري على قمة الهرم الصوفي حتى عام 1911، عندما خسر محمد توفيق ألقاب شيخ السجادة البكرية ونقيب الأشراف، ثم لم يلبث أن أبعد البكريون عن الإشراف على الطرق الصوفية تمامًا عام 1946 حيث عزل الملك فاروق شيخ الطرق الصوفية آنذاك أحمد مراد البكري بسبب تأييده للحركة المناهضة لمصر في السودان، ليحل محله الشيخ أحمد الصاوي الذي ظل يحمل هذا اللقب حتى عام 1958م [54].

وتفاوتت مواقف الصوفية من الاحتلال البريطاني لمصر، فهناك طرق مثل الإدريسية الأحمدية كانت تحصل على مساعدات بريطانية كبيرة وكان شيخها يمد الإنجليز بمعلومات عن تحركات الأدارسة في منطقة عسير بالجزيرة العربية، وهناك الطريقة الميرغنية الختمية التي وجد الإنجليز في معارضتها للمهدية في السودان موقفا يخدم مصالحهم، فقدموا إليها الدعم المادي والمعنوي، كما ساند الاحتلال الطريقتين الغنيمية والدمرداشية التي ارتبط شيخها مصطفى الدمرداش باشا بعلاقات خاصة مع جورج لويد المندوب السامي لبريطانيا في مصر (1925-1929).

وعلى الجانب الآخر عارض الشيخ محمد ماضي أبو العزايم شيخ الطريقة العزمية الاحتلال، وسمح لجمعية "اليد السوداء" المناهضة للإنجليز باستخدام مطبعته، وقد اعتقل أكثر من مرة نتيجة موقفه هذا. كما كان الشيخ محمود أبو الفيض المنوفي من أشد المقاومين للاحتلال وتولى رئاسة جمعية الفدائيين التي أصدرت مجلة لواء الإسلام الشهرية من 1924 حتى 1930، ونشرت مقالات وأخبار تهاجم الاحتلال [55]. في المقابل نجد أن شيخ الطريقة السمانية محمد إبراهيم الجمل وصلت به الحال في تأييد الإنجليز إلى جمع توقيعات المواطنين ضد ثورة 1919 والدعوة إلى بقاء الإنجليز في مصر [56].

من جانبها لم تغفل الأحزاب المصرية الطرق الصوفية ودورها في التعبئة الاجتماعية، خلال الفترة الممتدة من 1907 إلي 1957 ، بعد أن حصلت كثير من الطرق على الاعتراف الرسمي عقب سن لائحة 1905 ، وذلك بفضل علاقاتها ببعض رجال الأحزاب السياسية.

فعلى سبيل المثال حصلت العزمية على الاعتراف بها عام 1932، نظرًا لتوسط محمد محمود باشا رئيس حزب الأحرار الدستوريين لدى الشيخ عبد الحميد البكري شيخ مشايخ الطرق الصوفية. ووقف إسماعيل صدقي باشا رئيس حزب الشعب في صف محمود أبو العزايم الذي كان ينافس أخيه محمد على مشيخة الطريقة، وتدخل حزب الوفد في المشكلة التي أثيرت داخل الطريقة العفيفية الشاذلية في مواجهة الطريقة الأم (57). وساند الوفد كذلك الطريقة البغدادية والتي كان شيخها سيد عفيفي البغدادي (ت: 1945) عضوا في لجنة الوفد المحلية وقام بتعبئة مريديه لدعم الحملة الانتخابية للوفد منذ عام 1924.

ولم يقف دور الوفد عند حد التدخل في شئون بعض الطرق بل تعدّاه إلى حد محاولة السيطرة على الإدارة المركزية لهذه الطرق ممثلة في منصب شيخ مشايخ الطرق، ففي أعقاب تنحية الملك فاروق لأحمد مراد البكري شيخ مشايخ الطرق الصوفية سنة 1946، بدعوى قيامه بدعم الحركة الانفصالية في السودان أثناء زيارة الملك لها، سعى مصطفى النحاس زعيم حزب الوفد ليفرض مرشحه وهو أحمد الصاوي العمراني، وكان من أعضاء الوفد القدامى إلى جانب كونه شيخًا للطريقة الخلوتية. لكن الصاوي تراجع في النهاية عن سعيه لهذا المنصب بعد أن أدرك التعارض بين دوره السياسي ودوره كشيخ مشايخ الطرق الصوفية، وعندئذ رشح الشيخ مصطفى عبد الرازق رجلاً آخر هو "أحمد الصاوي" الذي يتشابه اسمه مع مرشح الوفد ولقي المرشح الجديد تأييدًا من كل من رئيس الوزراء آنذاك محمود فهمي النقراشي ومفتي مصر الشيخ حسنين مخلوف وبعض الدوائر الوفدية (58). ومن الرموز الوفدية التي كان لها صدى كبير لدى الصوفية ياسين أحمد باشا الذي كان ينتمي للأشراف وتولى وزارة الأوقاف في الأربعينات، وكان يحظى بشعبية جارفة في محافظة قنا بصعيد مصر (59).

وقد رشح حزب السعديين الشيخ محمد محمود علوان ليصبح عضوًا في البرلمان عن الحزب في الفترة ما بين 1942 و1953 بفضل مساندة مريديه (60). وتواصل علوان مع ثورة يوليو وكان صديقًا لعبد الحكيم عامر الذي أنيط به الإشراف على الطرق الصوفية فعينه شيخًا لمشايخ الطرق الصوفية عام 1957م (61).

ومن الطرق التي كانت لها علاقات بالأحزاب السياسية الطريقة الحبيبية التي لاقت دعما من أحد أعضاء حزب الاتحاد البارزين وهو محمد حلمي عيسى، الذي تولى وزارة الداخلية في وزارة زيوار باشا الثانية وانضم شيخ الطريقة محمد عبد الهادي الحبيب إلى الحزب (62).

وبعد ثورة يوليو 1952، استخدمت السلطة الحاكمة الصوفية كجزء من استخدامها للدين بوجه عام لتثبيت شرعيتها وتبرير سياستها، فالدين استخدم لخلق الشرعية الاجتماعية والسياسية وتبرير المشروع الاشتراكي وتبرير حرب اليمن وتبرير هزيمة يونيو 1967، والتعبئة للمعركة ورفع معنويات القوات المسلحة [63].

وفي الوقت الذي كان فيه الإسلام الحركي (الإخوان المسلمون) في حال من العداء المستمر مع النظام الناصري مثلت الصوفية الأداة الطيعة في يد عبد الناصر لمواجهة الإخوان من ناحية وتحسين صورة النظام من ناحية ثانية، وفطن النظام لذلك فاتبع سياسة مرنة مع الطرق الصوفية واستقطبها إلى جانبه [64]، ومنع أي احتكاك عدائي من قبل المسئولين بمشايخ الطرق الصوفية، ورغم أن بعض المشايخ كانوا في حماية القصر قبل الثورة إلا أن ضباط الثورة لم يناصبوهم العداء بل فتحوا الطريق أمامهم للانضواء تحت كنفهم[65]، و لم يتعاملوا معهم كما تعاملوا مع كثيرين على أنهم رجال "العهد البائد".

من جانبها.. لم تأل الصوفية جهدًا في مناصرة الثورة والوقوف إلى جانب سياستها بشكل منقطع النظير فها هي إحدى المطبوعات الرسمية الصادرة عن المشيخة العامة للطرق الصوفية تقول: "جاءت الثورة المباركة وجاءت معها روح الإيمان والتوثب وأشرق الوادي الكريم بنور الأمل وانبعث الشعب العريق للجهاد والعمل وأخذت يد الإصلاح تبني وتشيد وتبعث الطاقات المدخرة.. وما كان للتصوف الإسلامي أن يتخلّف عن موكب الحياة وفجر النهضة [66]".

وتقول أيضًا: "إن قول عبد الناصر إن مثلنا الأعلى في الكفاح هو الإيمان والصبر هي كلمات خالدة يجب أن نقف عندها طويلاً وأن نتدبرها ونتذوقها لأنها ترسم لنا حقيقة كبرى من حقائق الحياة وترشدنا إلى أسرار البطولة ومسببات النصر، لقد كان إيمان ناصر هو الذي وهبه العزيمة التي لا تقهرها عزيمة والإرادة التي لا تفلها إرادة والقوى التي لا تغلبها قوى، كان هو السلاح الحاسم الذي تزود به فمنحه البأس والصبر والعزم المنتصر حتى حقق لبلاده ما تريد من عزة وكرامة وحقق لعروبته ما جعل البانديت نهرو رجل آسيا الكبير يقول عن القومية العربية الذي بعثها ناصر: إنها أعظم أحداث التاريخ المعاصر [67]".

ورأى المتصوفة في الاشتراكية نظامًا يمثل نوعًا من السمو بكرامة المواطنين جميعًا، ولذا دافعوا عنها ووصفوها بأنها اشتراكية مؤمنة لا ملحدة، فاضلة لا فاجرة، ورأوا في عبد الناصر "قائد البعث العربي، موجِّه التاريخ، محرر الشعب من إسار المواريث الرجعية

ومن قيود الطبقية والاستغلال، وهو الذي وقف ليعلن حق الإنسان في حياة فاضلة وفي عمل شريف وفي مجتمع تتكافأ فيه الفرص وتتساوى فيه الأقدار وتتعاون فيه الطاقات وهو يسير على تخطيط هادف ومنهج محدد يستهدف التوازن الاقتصادي والعدل الاجتماعي والبعث والانطلاق للقوى الشعبية العاملة" (68). وبلغت العلاقة بين الصوفية وعبد الناصر إلى درجة أن يقول شعراوي جمعة وزير الداخلية في عهد عبد الناصر "حينما مات عبد الناصر كان علينا وسط مشاهد الحزن ومشاعره الفياضة أن نعمل على وضع ترتيبات خاصة لحماية الجثمان، بعد أن وصلتنا معلومات تفيد بأن الطرق الصوفية ستتكالب على النعش وتخطفه لتطوف به مساجد وأضرحة أولياء الله الصالحين في القاهرة" (69).

وظهر ذلك في عدة مواقف سياسية مر بها النظام الناصري، فقد دعت الصوفية إلى الجهاد ضد الاستعمار الثلاثي عام 1956، وعند الاحتفال بالنصر رأت أنه "يشكل عيدًا للإنسانية والحرية العالمية والتحول التاريخي" (70).

وفي عام 1965، الذي شهد الصدام الكبير بين النظام الناصري والإخوان المسلمين، وقفت الطرق الصوفية إلى جانب النظام وأصدر الشيخ محمد محمود علوان، شيخ المشايخ آنذاك، بيانًا في مولد الرفاعي أعلن فيه أن رسالة الصوفية هي الدعوة للأمن والسلام ومحاربة أساليب العنف والإرهاب، وقال إن الإسلام حرم التآمر في الخفاء والمفاجأة بالإثم والعدوان(71)، وفي أبريل 1967، أصدر المجلس الصوفي الأعلى بيانًا يدين فيه ما أسماه بالمؤامرات الرجعية للملك فيصل عاهل السعوديه وشاه إيران والرئيس التونسي الحبيب بورقيبة، وهم كانوا متحفظين على سياسات عبد الناصر وناصبوها العداء (72).

وعقب هزيمة يونيو 1967، أعلنت الطرق الصوفية مساندتها التامة للرئيس عبد الناصر، وفي ديسمبر من العام نفسه سار أكبر موكب صوفي رسمي في مصر تأييدًا للقيادة السياسية(73). ويذكر البعض أن عبد الناصر كان على صلة بالمتصوفين وكان يستضيف الشيخ أحمد رضوان المتصوف الكبير ليشكو له همومه وأوجاعه (74). وهذا التأييد التام من قِبل المتصوفة للنظام الناصري وحدب الأخير عليهم ورعايته لهم لم يقطعه سوى استثناءات قليلة مثل محاربة عبد الناصر للطريقة البكتاشية ومصادرة تكيتها بالمقطم عام 1957، نظرًا لاشتباهه في ارتباطها بنظام ما قبل الثورة، ومصادرته لأملاك الطريقة الدمرداشية عام 1961، ووقوفه في وجه الطريقة الحصافية للاشتباه في ارتباط بعض مريديها بجماعة الإخوان المسلمين نظرًا لأن مؤسسها الشيخ حسن البنا بدأ حياته الأولى في هذه الطريقة ببلدة المحمودية، والاتهام نفسه

وجه إلى الطريقة النقشبندية التي ألقي القبض على شيخها نجم الدين الكردي عام 1965، وتم حل الطريقة [75]، في إطار حرص النظام الحاكم على استمرار ابتعاد الصوفية عن السياسة قدر الممكن واستخدام القطاع العريض من أتباعها في تدعيم شرعيته.

ويمكن القول إن الدولة الناصرية كانت تهدف من إحكام قبضتها على الطرق الصوفية إلى تحقيق عدة أهداف أساسية:

1 – السيطرة على جماعة تقليدية قوية يمكن أن تشكل تهديدًا أو ضغطًا على النخبة الحاكمة ذات النزعة العلمانية.

2 – رغبة النظام في الوصول إلى الجماعات والشرائح الدنيا خاصة في الريف والتي لم يتمكن من الوصول إليها من خلال وسائل الإعلام أو التنظيمات السياسية وذلك اعتمادا على انتشار الطرق الصوفية في الريف.

3 – الحيلولة دون استقطاب هذه الجماعات والشرائح الدنيا بواسطة نخب أخرى منافسة أو مناوئة للنخبة الحاكمة، وكانت عين النظام الناصري في هذا المضمار على الإخوان المسلمين الذين كانوا يحاولون تجنيد قاعدة جماهيرية ضد الناصرية.

4 – لجأ النظام الناصري إلى الصوفية باعتبارها منفذًا لتفريغ مشاعر الاستياء والإحباط من دون عنف فأمام معارضة بعض السياسات التي سلكها النظام كان لابد من احتواء الغضب الذي نجم عنها وتسريبه رويدًا رويدًا في الممارسة الصوفية القائمة على الصبر والقناعة ولذا شجع النظام الصوفية، وفتح الباب أمامها، واعترفت السلطة بالكثير منها وزاد حجم وعدد الموالد [76].

5 – رأى النظام الناصري أن الطرق الصوفية كجماعات ممتدة عبر القوميات يمكن أن تكون وسيلة دعائية وركيزة شعبية لتحقيق أهداف السياسة الخارجية القائمة على "القومية العربية".. وبلغ الاستخدام ذروته عام 1961، حين عقد بالقاهرة المؤتمر الصوفي العالمي الذي ضم شيوخًا من كل البلاد العربية وكان هدفه استغلال الشبكات والصلات العربية لمؤسسات الصوفية لصالح السلطة.

وباركت الصوفية التوجه القومي للنظام وأضحت مجلة التصوف الإسلامي بوقا له في هذا الشأن، حيث راحت تشيد بالعلاقات المصرية العربية وتنتقد النظام السعودي الذي وقف ضد سياسات عبد الناصر، وتبرر قرار الأخير بالتدخل المصري في اليمن، وظهر جليًا

استخدام النظام للاتصالات القومية للصوفية في حال الطريقة الجنيدية الخلوتية وهي طريقة أسسها سوري في منتصف القرن التاسع عشر، وفي خريف عام 1958، أقام شيخ الطريقة حسين إبراهيم الجنيدي في سوريا وهو العام الذي أعلنت فيه الوحدة المصرية السورية وليس ذلك لكونه شيخًا صوفيًا فقط بل لأنه كان عضوًا سابقًا في مجلس الأمة في دورات 1957، 1958، 1968، ثم في مجس الشعب عام 1971م. كما حاول النظام الناصري استخدام الطريقة القطانية الشاذلية في توثيق العلاقة مع المغرب الذي يعتبر مهد هذه الطريقة، وساندت الدولة الطريقة البرهانية الدسوقية الشاذلية الممتدة داخل مصر والسودان من أجل توطيد العلاقات بين البلدين (77).

وفي عهد السادات -كما كان في عهد عبد الناصر- استخدم الدين عامة لتبرير سياسة الحكومة فقد تم تبرير السلام مع إسرائيل وإبرام معاهدة كامب ديفيد وتبرير سياسة الانفتاح الاقتصادي التي بدأت عام 1974م، ومعاداة النظام الإيراني الإسلامي الذي جاء عقب ثورة 1979م، والوقوف ضد التدخل السوفيتي في أفغانستان1979، وغير ذلك من السياسات الداخلية والخارجية (78).

وكانت الصوفية على رأس القوى الدينية التي استخدمها النظام في تبرير وتدعيم سياساته فحرص المسئولون على حضور موالد الصوفية واحتفالاتها وخاصة المولد النبوي ومولد الحسين والسيدة زينب والسيد البدوي، وحين صدر العدد الأول من مجلة "التصوف الإسلامي" في مايو 1979، كتبت تقول في حق الرئيس السادات: "يسر مجلة التصوف الإسلامي أن تتوج عددها الأول بهذا المقال للرئيس المؤمن محمد أنور السادات والذي يتحدث فيه عن رسالة التصوف حديث العالم ببواطنها، الغيور على تعاليمها، الحريص على تطهيرها والسمو بها إلى مكانها الأول في صدر الإسلام، وقد شاء الله أن يحقق كل ما كانت تصبو إليه نفسه الكبيرة نحو رسالة التصوف" (79).

وحين وقعت أحداث سبتمبر 1981م، الشهيرة كتبت المجلة تقول مدافعة عن النظام: "مسئولية من هذا الانحراف؟ هذا الانحراف الذي جرف في تياره فريقًا من أبنائنا، ألم ننبه إلى ضرورة تبصرة الشباب بأمور دينه؟ ألم نحذر من خطر تسرب المبادئ الهدامة تحت شعار الدين إلى صفوف الجمعيات الدينية لتضليل الشباب؟ ألم نحذر من استغلال هؤلاء الأدعياء لجهل الشباب بالدين والتراث؟ إن الحل يتطلب تجنيد كل القوى المؤمنة بحق هذا الوطن في

أن يعيش في سلام وأمن، وليس أقـدر من كبير العـائلة المؤمـن – السـادات – على أن يقوم بهذا العمل" (80).

وفي فترة حكم الرئيس مبارك الطويلة، والتي بدأت عام 1981م، ظهر جليًا تقرب الحكومة من المتصوفة وسعى أرباب الطرق أيضًا إلى التقرب من السلطة. فبعد اغتيال السادات يوم 1981/10/6، أصبح لجماعات الإسلام الثوري صدى كبير في المجتمع المصري وكان على الحكومة أن تواجهه بالقدر نفسه. ورغم أن المواجهة الأمنية طرحت بشدة خاصة في فترة تولي زكي بدر وحسن الألفي لوزارة الداخلية إلا أن النظام الحاكم كان معنيًا بدرجة كبيرة أن يقدم نفسه في صورة المدافع عن الإسلام في وجه "الجماعات والتنظيمات السياسية ذات الإسناد الإسلامي" ودعاة "التطرف والخروج" فالإستراتيجية التي تبنتها الحكومة لم تكن مقابلة أفكار الجماعات الإسلامية بأفكار علمانية ولكن كانت الخطة هي منافسة هذه الجماعات داخل ساحة الإسلام نفسها لتمييع الموقف، وسد الطريق أمام هذه الجماعات حتى لا تتمكن من تجنيد أكبر عدد ممكن من الأعضاء اعتمادًا على إلهاب المشاعر الدينية لشعب معروف بتدينه منذ بداية التاريخ، ولذا نجد أن الخطاب الذي واجه به نظام مبارك هذه الجماعات كان خطابًا دينيًا أيضًا يعتمد على طرح فقهي مغاير، ويجعل الصراع بين الجماعات والحكومة ليس صراعًا بين الإسلام وغير الإسلام، ولكنه صراع على تطبيق "الإسلام الصحيح" والذي يرى كل منهما أنه هو الذي يمثله.

وعلى هذا الأساس تهيأت الظروف الملائمة لتحالف النظام مع الصوفية ضد الجماعات الإسلامية فالنظام يلتحف بها باعتبارها طرحًا دينيًا له مكانته لدى المصريين ليحسن صورته أمام الرأي العام بأنه يعرف حدود الدين، والصوفية تحتمي بالنظام من جماعات الإسلام السياسية التي تهدد الصوفية بحرق وتدمير الأضرحة وتسعى إلى تقويض أركان التصوف من منبعه حين تطرح الفقه السني العملي في مواجهة طقوس وتقاليد الصوفية التي يرى شباب الجماعات أنها فسق إن لم تكن كفرًا.

ومن هذا المنطلق استمر المسئولون في حرصهم على حضور الحفلات الصوفية المختلفة في جميع أنحاء مصر وأصبح الدكتور أبو الوفا التفتازاني شيخ مشايخ الطرق الصوفية الذي توفي عام 1994م، عضوا في الحزب الوطني الحاكم ورئيسًا لعدة لجان داخل الجهاز الإداري للدولة، وأتى بعده رجل من عقر دار المؤسسة الرسمية، وهو السيد عبد الهادي القصبي

محافظ الغربية السابق ليتولى أمور المشيخة العامة وحرص رئيس الدولة نفسه على الصلاة في مساجد الأولياء مثل سيدنا الحسين والسيد البدوي.

وفي يوم 1995/2/24، أدى الرئيس مبارك صلاة الجمعة في المسجد الأحمدي بطنطا وسمع إطراءً غزيرًا من خطيب المسجد الذي بدأ خطبته قائلاً "إن من دواعي الفخر أن يكون بيننا اليوم هذا الرئيس" ثم أسهب في شرح مواقف مبارك التي رأى أنها كانت دفاعًا عن الإسلام في الداخل والخارج.

وقد اعتمد نظام الحكم في عهد السادات ومبارك في تعاملهما مع الصوفية على لائحة 1976، التي سبقت الإشارة إليها، وهي أممّت الصوفية لصالح الحكومة لتصبح مؤسسة رسمية بحتة تأتمر بأمر السلطة وتنتهي بنهيها.

أما عن علاقة الأحزاب السياسية على الساحة في الوقت الراهن بالطرق الصوفية فإنها علاقة ضعيفة نسبيًا، بل تبدو أكثر ضعفًا مما كانت عليه قبل يوليو 1952مثلاً، واتضح هذا بجلاء من المقابلات التي أجراها الباحث مع بعض رموز الأحزاب المصرية الراهنة، فقد كانت رؤيتهم لهذه العلاقة محكومة بفهم تقليدي ثابت عن كون الصوفية نوعًا من العبادة وليست لها اتصال بالسياسة، وإذا كان هؤلاء الرموز قد اعترفوا بالدور الذي لعبه الصوفية مع الأحزاب قبل الثورة، إلا أنهم أكدوا أن هذا الدور قد انقطع و لم يعد له وجود منظم في أيامنا هذه، فالظرف الاستعماري شد سواعد المتصوفة، لينخرطوا حتى ولو على استحياء في حقل السياسة وبانتفاء هذا الظرف توارى هذا الانخراط وبصفة عامة توحدت رؤى الرموز الحزبية المبحوثة حول علاقة الأحزاب بالطرق الصوفية وانحصرت في النقاط التالية [81]:

1 – لم يحدث تنسيق في أي انتخابات بين أحزابهم وبين الطرق الصوفية في أي منطقة من المناطق على مستوى الجمهورية.

2 – وإذا حدث شئ من هذا القبيل فإنه يتم بشكل فردي و لم يكن أبدًا يمثل خطة شاملة اعتنى بها الحزب ودرس جوانبها أو اتخذ قرارًا بشأنها، ويأتي هذا في الغالب ليس لكون المتصوفة متصوفين في حد ذاتهم ولكن لتقاطعهم مع التحالفات القبلية والاجتماعية المختلفة والتي تلعب دورًا بارزًا في ترجيح كفة مرشح على آخر خاصة في الريف والصعيد.

3 – ليست هناك خطة مستقبلية أو حتى مجرد نية لتجنيد أرباب الطرق الصوفية في الأحزاب أو الاستفادة بشكل مدروس وواضح من نفوذهم، ليس لكون المتصوفة

يخاصمون العمل السياسي من وجهة نظرهم فقط، بل إن بعضهم اعتبر أن هذا الأمر يعد من قبيل خلط السياسة بالدين وهو أمر مرفوض في رأيهم

وقد عبر الأستاذ على سلامة السكرتير العام المساعد الأسبق لحزب الوفد عن هذا جيدًا حين قال "نحن حزب ما لله لله وما للوطن للوطن" وذلك في رده على سؤال حول ما إذا كان هناك تخطيط مستقبلي لدى الحزب للاستفادة من أتباع الطرق الصوفية خاصة خلال الانتخابات وهو الرأي نفسه أكثر من عضو بالحزب الوطني الديمقراطي الحاكم.

4 – يبدو أن الأحزاب المصرية قد وقعت فيما بينها عقدًا ضمنيًا غير مكتوب على أن تترك القطاع الصوفي رغم ما يموج به من جماهير غفيرة من دون أن تحاول بذل جهد في تعبئتهم وتجنيدهم وتثويرهم، وعبر الأستاذ عادل حسين أمين حزب العمل المجمد حاليا عن هذا قائلاً: "إن عدم الاهتمام بالطرق الصوفية ليس سمة حزبنا فقط بل هي السمة العامة السائدة في كل الأحزاب المصرية".

5 – يتفق رموز الأحزاب السياسية التي أجريت معهم المقابلات البحثية على أن ظاهرة الطرق الصوفية تلبس في كثير من سلوكها ثوبًا فلكلوريًا شعبيًا خارج الدين وأحكامه وإن نبعت من تصور ديني لدى أعضاء الطرق، كما يؤكدون مدى إسهام الصوفية في إخماد ثورية الدين الإسلامي وتفريغه من مضمونه السياسية والاجتماعي.

ثانيًا: العلاقة بين المتصوفة والجماهير ... قيم التعاون والمشاركة والتمرد

إذا كانت علاقة الصوفية بالسلطة تجسد إلى حد كبير قيم الخضوع والاستسلام فإن علاقة الصوفية بالجماهير تظهر إعلاء قيمتي التعاون والمشاركة، وإذكاء بعض القيم التي تحض على التمرد. فالصوفية نزلت من برج عزلتها الفلسفية وانخرطت في صفوف الجماهير كظاهرة اجتماعية في العصر العثماني وشكلت جزءًا كبيرًا من المجتمع المصري فهي أسبق تاريخيًا من الجمعيات التطوعية، فبينما تعود الطرق الصوفية في مصر إلى القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، فإن الجمعيات التطوعية لم توجد إلا في القرن التاسع عشر الميلادي [82].

والطرق الصوفية أكثر قدرة على التماهي والانخراط داخل المجتمع بشخوصه وطقوسه من الجمعيات، فالأخيرة تنظيمات ذات ملامح مؤسسية ولوائح منظمة لعملها ومحددة

لمجالات نشاطها ولعضوية الأفراد المنضوين تحت لوائها. أما الأولى فرغم أن لها تنظيمات ولوائح، فإن ظروفها أكثر مرونة مما يؤهلها للتمتع بقدرة أكبر على تجنيد الأتباع وجمع المريدين، وفي هذا يقول شاخت وبوزورث: "لقد انتشرت الطرق الصوفية بين الجماهير بعد أن كانت في الأصل مجموعات يتألف كل منها من شيخ ومريدين بفضل أن دعاتها لا يطلبون شروطًا خاصة للقبول، إذ كل ما يطلبونه ممن يريد الانضمام إلى صفوفها هو إظهار الرغبة في الدخول في الإسلام فيما كان المتصوفة يغضون الطرف عن العادات والسلوك السابق للفرد إن لم يكن الشرك ظاهرًا فيه [83].

وبصفة عامة فإن علاقة الصوفية بالجماهير ترتكز عبر التاريخ على عدة أبعاد سياسية واجتماعية واقتصادية ونفسية ومعرفية، وكما سبقت الإشارة فإن التصوف كان رد فعل للظلم السياسي والتفاوت الاجتماعي الذي وجد في العصرين الأموي والعباسي، ونظرًا لأن أدعياء الولاية كانوا يستطيعون في كثير من الأحيان حماية الناس من ظلم الحكام وتعسفهم استنادًا إلى حظوتهم ومكانتهم لدى السلطة، فقد التف الناس حولهم طالبين رضاهم وشفاعتهم وأحاطوهم بمظاهر الاحترام والتقديس. ولقى هذا إعجابًا من الحكام لامتصاص غضب الجماهير فتظاهروا باحترام الأولياء وأغدقوا عليهم الأموال، وسواء كان الولي يستطيع أن يقدم للناس خدمات ملموسة أو لا يستطيع فإنه ظل في نظر الجماهير آنذاك أملاً وحماية من شرور الدنيا وطريقًا إلى رضاء الله سبحانه وتعالى في الآخرة.

وشهد التاريخ رجالاً للصوفية انتصروا للجماهير ضد الحكام، فها هو أبو سعيد بن أبي الخير (ت 440 هـ) كان يخيف الحكام، ويفرض عليهم هيبته، فإذا نزل مع أصحابه ناحيتهم كفوا عن الظلم وسعوا إلى رفع المظالم، وكان أمرًا عاديًا أن يستدعي أبو سعيد الحكام ويؤنبهم على مرأى من الناس ويرغمهم على رد الحقوق إلى أهلها[84]، وكان أبو بكر الرملي يكره الفاطميين ويقول "لو كان معي عشرة أسهم لرميت الروم بسهم ورميت بني عبيد (الفاطميون) بتسعة أسهم" فلما دخل المعز مصر قتله عام 363هـ [85].

وكان الشيخ شمس الدين الصوفي يزجر محمد الفاتح، أعظم سلاطين العثمانيين، فيخضع له، وعرف التاريخ رجلاً صوفيًا مثل بكار بن قتيبة الذي تحدى أحمد بن طولون دفاعًا عن المظلومين فسجنه بن طولون، وثار الناس تضامنًا معه فاضطر السلطان إلى السماح للناس بمقابلته في سجنه والتحدث إليه، فلما مرض بن طولون مرض الموت عرض على بكار العفو

وعشرة آلاف دينار مقابل أن يعلن على الملأ رضاه عن بن طولون، ولكن بكار يرفض قائلاً "والله إن مُلك بن طولون أهون عندي من كلمة باطل" (86).

و لم يبدأ دفاع المتصوفة عن جمهور البسطاء مع ظهور التصوف الاجتماعي، بل يمتد إلى أيام التصوف الفردي القائم على التجربة الجوانية. فذو النون المصري (ت: 245هـ) وهو أول من غرس بذور التصوف الإسلامي في مصر، دافع عن الفلاحين آنذاك قائلا: كان الفلاح المصري عند موته يترك شيئًا من الدراهم لأولاده ولكنه الآن لا يستطيع إلى ذلك سبيلاً بل هو يبيع الحاصلات والبقرة والثوب لتسديد ما عليه من الضرائب وإذا لم يسدد ضرب وسجن". وفي موضع آخر يقول: " لا نقتني الأراضي ولا الممتلكات، لأن ما يدفع عليها من الضرائب يفوق ثمنها وما تنتجه" (87).

وعرف العصر الفاطمي متصوفًا كبيرًا مثل الكيزاني (ت:560 هـ) يعارض التوجه الشيعي للدولة الفاطمية ويتلمس فيض الجماهير ويدعو إلى المذهب السني فيلتف حوله الكثيرون من المصريين الذين لم ترق لهم الدعوى الشيعية (88). ويقول الشعراني: إن بعض الصوفية كانوا يذهبون إلى ولائم الأمراء إذا دعتهم الضرورة لذلك ولكن لا يأكلون لهم طعامًا. وهذه الروح الاحتجاجية تظهر لدى الشعراني نفسه فيقول: "ومما وقع لي من كراهيتي للظلمة مع شدة اعتقادهم في أن شخصًا منهم شرع في ظلم أهل مصر وأرسل يأخذ بخاطري فجردت له سيف المقاطعة ورتبت الفقراء للدعاء عليه حتى أخرجه الله تعالى من مصر هاربًا" (89).

وكان لاستمرار الاستبداد والتسلط أثره في انتشار التصوف بين الجماهير، فظاهرة التعلق بالأولياء واللجوء إليهم لاستجلاب الخير ودرء الشر تسري بكثرة في القطاعات المقهورة من السكان وخصوصًا حين يعم الجهل والعجز وقلة الحيلة وحيث يتعرض الإنسان لدرجات عالية من الاستلاب. فالإنسان المقهور يكون بحاجة إلى قوة تحميه تجسدت في الأولياء، فهم المحامون والملاذ.

ويتضح هذا جليًا في كرامات الأولياء، فهي تشكل النقيض تمامًا لوضعية الإنسان المقهور حيث ترسم صورة الإنسان المتفوق ضد الإنسان المهان واقعيًا وتجسد أماني المغلوبين في الخلاص من خلال وجود نموذج الولي صاحب الخوارق الذي يفلت من قيود الزمان والمكان. ولذا نرى أن الجماهير المقهورة تتجمع حول أضرحة الأولياء كما يتجمع أعضاء حزب معين حول شخص زعيمهم(90). فالصوفية بذلك تعتبر خط دفاع نفسي واجتماعي أمام سلطة غاشمة، ومشاهد استهلاكية مستفزة تتحدى وتطوّق كتلا بشرية من المحرومين

والمسحوقين وهي تقوم بدور تعويضي عن طبابة مستحيلة أو غير ذات نفع في العديد من المجتمعات [91].

إن الانتماء إلى إحدى الطرق الصوفية يعني إتاحة الفرصة للمريد ليجد نموذجًا اجتماعيًا يقيه من الشعور بالعداوة وعقد النقص والذنب الفردي أو الجماعي، كما يتيح له الشعور بالتضامن والتماسك داخل جماعة تمثل المرجع الثقافي والاجتماعي بالنسبة له وتميزه عن أولئك الفرادى الذين لا ينتمون إلى أي جماعة، كما قد تمثل الطريقة الصوفية جماعة ضاغطة في اتجاه السلطة لها نفوذها، بفعل تضامن عشرات الآلاف من المنضويين تحت لوائها، وبذلك تسعى لاستخلاص حقوق المنتمين إليها فضلا عن أنها تتيح لهم فرصة التعرف على أنواع شتى من الثقافة وخاصة ما يتعلق بالسلوك الإنساني[92]. لكن، وعلى النقيض، قد تستغل الطريقة الصوفية ضد مصالح أتباعها، إن غلب شيوخها منافعهم من السلطة على مصالح المريدين.

وعلى هذا الأساس تحولت الصوفية المصرية من الفردية إلى نوع من الحياة الجماعية ونوع من التنظيم الطائفي الخاص له لغته ومصطلحاته بعيدًا عن الجو العام السائد، والتصق هذا النظام بالفئات الشعبية وخلق منها مؤسسات موازية لبيروقراطية رجال الدين الرسميين وذلك في احتجاج جماهيري ضد رفاهية الطبقة الحاكمة وترفها.

ويقول أحمد صادق سعد: "اتخذ الاحتجاج على الغني والتقاليد الاجتماعية الرسمية شكلاً حادًا في بروز حركات الدروشة، فهؤلاء الدراويش والمجاذيب الذين ارتدوا الملابس المنافية للعادات وعاشروا الحرافيش والمعدمين باسم الدين كانوا في الحقيقة يدعون إلى التحرر من القواعد الاجتماعية الصادرة عن السلطة وينتزعون من المعممين الرسميين قسمًا واسعًا من الطبقات الشعبية التي تحترمهم لما يظهرونه من احتقار لحياة الرفاهة والترف التي تكون المحرك الفعلي للطبقة الحاكمة الطامعة [93].

ويصف المؤرخ والمستشرق الفرنسي بريس دافين الذي أسلم وأطلق عليه اسم إدريس أفندي هذه الظاهرة قائلاً: "في القاهرة هناك الدراويش وهم نوع من المجانين مباح لهم كل شيء ويبدي نحوهم السذج احترامًا دينيًا، إنهم أشخاص يتكلفون التقوى ويحتقرون تحت شعار الدين كل شئ ما عدا شهوة البدن وهم من الشعب، يتكلمون لغته ويقنعونه أكثر مما يقنعه العلماء في صلاة الجمعة" [94].

وبصفة عامة نجد أن تاريخ العلاقة بين المتصوفة والجماهير يرتبط بعدة قضايا رئيسية أولها: الدور الاجتماعي للتصوف، فما كانت تتمتع به الخانقاوات والزوايا والتكايا الصوفية من وسائل المعيشة الناتجة عن منح وعطايا وأوقاف الحكام والأثرياء جعلت الجماهير تلتف حول المتصوفة لتنال مما لديهم من أرزاق وخاصة في العصر العثماني. ويرصد المقريزي في خططه ستة عشر خانقاه وتسعة ربط وست وعشرون زاوية كانت موجودة في هذا العصر تزخر بحياة اجتماعية متصلة تتوافر فيها سبل المعيشة أكثر بكثير مما يتوفر لغيرها (95). ووصل هذا العدد فيما بعد كما جمع على مبارك في خططه التوفيقية إلى مائتي وخمس وعشرين زاوية ومائة وثمانين تكية، فيما وصل عدد موالد الأولياء في القاهرة فقط إلى ثمانين مولدًا (96) . أما في شتى أنحاء القطر المصري نجد ما يربو على الـ 2850 مولدًا (97). وهذه المؤسسات الصوفية تعد تجمعات إنسانية تحمل بين جوانبها العديد من الفقراء والمحتاجين والهاربين من بطش السلطة وقسوة المجتمع والباحثين عن مرفأ هادئ يمتص سخطهم على الحياة واحتجاجهم على الممارسات البشرية وضعفهم في مواجهة النزعات الاستهلاكية والجري وراء الماديات ومتع الحياة المكلفة.

ولقد كان ولا يزال لمشايخ الصوفية دور في تطبيب عوز بعض المحتاجين، فها هو الإمام الشعراني يقول "لقد كسوت خلقًا لا يحصي عددهم إلا الله تعالى (98). ويذكر الجبرتي في تاريخه أن الشيخ شمس الدين محمد القليني وهو من كبار المتصوفة في العصر العثماني (ت 1164 هـ) كان ينفق إنفاق من لا يخشى الفقر فإذا مشى في الأسواق تعلق به الفقراء فيعطيهم وإذا دخل الحمام دفع الأجرة عن كل من فيه (99).

وهذه الظاهرة لا تزال موجودة إلى يومنا هذا فهناك الآلاف من الفقراء الذين يتعيشون بجوار الأضرحة ويستفيدون من الموالد وهذا أمر واضح عيانًا بيانًا لاحظه الباحث في كل الأضرحة التي زارها وخاصة الحسين والسيدة زينب بل سمع الباحث بنفسه إحدى هذه التجارب من إخباريين في قريته (100) ، حيث كان هناك رجل صوفي يدعى الشيخ عمران (توفي في أوائل السبعينيات) تحولت حضَراته التي أقامها في عدة قرى على مر السنين إلى فرصة لتوزيع المأكولات والأموال على الفقراء في هذه القرى، بل قال البعض: إنه كان لا يضع أي طعام من المعُد للذاكرين في فمه إلا إذا اطمأن إلى أن كل المحتاجين من أهل القرية قد أكلوا منه.

وأفاد الإخباريون في الطريقة الحامدية الشاذلية الباحث بأن الطريقة تقوم بتوزيع إعانات شهرية على الأرامل والأيتام والمحتاجين، وقد رأى الباحث بنفسه هذه التجربة، فالطريقة تعد مؤسسة وسيطة تتلقى التبرعات والزكاة من الأثرياء وتوزعها على الفقراء وهي بذلك تلعب الدور الاجتماعي الذي تقوم به الجمعيات الأهلية وتصبح تجسيدًا لظاهرة سوسيو ثقافية بالغة الأهمية خاصة في ظل غيبة أو عدم فاعلية المؤسسات الرسمية. فالطرق الصوفية تنتشر طوليًا وعرضيًا عبر جميع الأقاليم المصرية وبرغم أن خدماتها الاجتماعية في أغلبها ذات طابع نخبوي يقتصر على الأتباع فإنها تتعداهم أحيانًا لتساعد قطاعًا عريضًا من البشر على استمرار الحياة[101].

أما القضية الثانية فتتعلق بارتباط الصوفية بالطوائف الحرفية المختلفة، إذ كان أرباب الطوائف الحرفية يستعينون بالمشايخ في حل مشكلاتهم ودخل العديد منهم في الطرق الصوفية [102]. وكانت كل طائفة تربط نفسها بولي وتساهم بشكل كبير في إحياء الحفلات الدينية [103]. و لم يقتصر الأمر على طوائف المدن بل امتد إلى العمال الزراعيين والأجراء الذين اتخذ بعضهم طريقه مباشرة إلى بحار الدروشة وغرقوا في حلقات الأذكار والأوراد[104]. وسمحت الصوفية بأفكارها وطقوسها بتجنيد المهمشين والمسحوقين في المدن وفتحت الطريق أمام حركات الفتوات مثل الشطار والعيارين [105]، وانضم إليها القتلة وقطاع الطرق واللصوص وأصبحوا من مريديها متكئين على سماحتها المفرطة وأغانيها وأناشيدها التي تعطيهم الأمل في التوبة وتقلل من استهجان أفعالهم، فها هو نشيد صوفي يقول [106]:

"قولي على ناس حرامية وناس نشالين، يقوموا في الضبب والناس غفلانين إن كنت ولد شاطر تعرف الألف من الميم، هات لي خبر دول اللي حارسهم مين .. حارسهم الخضر والياس ومرسي أبو العباس وفي جنة الخلد قاسوا لهم فدادين"، وهناك قصة الشاعر المعروف بن عروس الذي ولد عام 1780 م، في الصعيد، وبدأ حياته قاطع طريق ثم انتهت به الحال إلى التصوف والزهد[107].

ويظهر من تاريخ العلاقة بين الصوفية والجماهير مدى الإعلاء من قيمتي المشاركة والتعاون من خلال مساهمة الصوفية في تطبيب حاجات الفقراء والمعوزين، ومعايشتها لأفراحهم وأتراحهم بشكل يومي، كما يظهر مدى وجود قيمة التسامح وهي التي فتحت الباب أمام عدد كبير للانخراط في سلك الصوفية.

ثالثًا: الصوفية والآخر الإسلامي ... تأجيج الصراع والاغتراب والتفاوت والإكراه

إذا كانت قيمتا التعاون والانتماء تفيضان من العلاقة بين الصوفية والحركات الباطنية والغنوصية التي عرفها العالم الإسلامي فإن قيمتي الصراع والاغتراب تغلبان على علاقة المتصوفة وأهل الظاهر من فقهاء السنة وأعضاء الحركة الإسلامية المعاصرة.

إن الصوفية متهمة من قبل بعض فقهاء السنة السلفيين بأنها الامتداد الخفي للمشروع السياسي لحركة التشيع والغنوص التي انتشرت بالعالم الإسلامي في العصر العباسي الثاني، إذ لم يكن أمام الباطنيين والشيعة بعد الضربات المتوالية والحصار المستمر من أهل السنة والظاهر سوى رداء التصوف للتغلغل في كيان الدولة الإسلامية ونخر عظامها السنية لحساب التشيع والباطنية.

وهؤلاء الفقهاء والحركيون الإسلاميون، وإن كانوا قد آمنوا بروحانية التصوف ودعوته للزهد والقناعة، ورأوا أنه يشكل جزءًا من العقيدة الإسلامية، إلا أنهم رفضوه من ثلاثة نواحي أولاها ارتباطه بهدف سياسي، وثانيها انزلاقه لطقوس تنافي السنة الصحيحة مثل الدروشة والانجذاب والرهبنة وجلد الذات، وثالثها تعاليه على العقيدة السليمة مثل دعوات الحلول والاتحاد.

ولسنا هنا بصدد تحليل مدى صحة هذه التحفظات التي يأخذها معارضو التصوف على أتباعه لكن ما يهم بالدرجة الأولى هو كيف ساهم هذا التاريخ المشحون بالتحفظ بل والعداء أحيانًا في تأصيل قيم الصراع والاغتراب والتفاوت والإكراه في العلاقات بين الصوفية والآخر الإسلامي.

ومن البداية وقع خلاف شديد ودائم بين الصوفية بصورة عامة والفقهاء، فالصوفية أنكروا الرياسة الدينية للفقهاء وهم الذين ينفقون العمر في دراسة الظاهر مبتعدين في نظر الصوفية عن روح العمل وحقائق المعرفة، وأثار المتصوفة الفقهاء وألبوهم عليهم حين كانوا يقولون لهم [108] : "أخذتم علمكم عن المشايخ الذين يحفظون النصوص جيلا بعد جيل بينما أخذ المتصوفة علمهم مباشرة من الله سبحانه وتعالى منه وفضل منه وهو ما يطلق عليه "العلم اللدني".

ويذكر أبو حامد الغزالي في "المنقذ من الضلال" ما يفيد بأن الصوفية يدركون ذواتهم على أنهم هم أصحاب الطريق الصحيحة وذلك في نفي للآخر الإسلامي أو تقليل من شأنه وفي انتماء عميق للتصوف فيقول [109] : "إن علمت يقينًا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة وأن سيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق، بل لو جمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئًا من سيرهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خير منه لم يجدوا إلى ذلك سبيلاً لجميع حركات الصوفية وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة".

والنزاع بين الفقهاء والصوفية قديم قدم التصوف ذاته [110] ، ومن أشهر من هاجم الصوفية من الفقهاء بن تيمية وابن القيم، و لم يكن بن تيمية جائرًا على الصوفية فقد حمد لهم الجانب الروحاني المتعبد الزاهد وأنكر عليهم الدروشة والدجل [111]. ويقسم بن تيمية الذي يعد الأب الروحي للحركة الإسلامية الجهادية المعاصرة الصوفية إلى ثلاثة أقسام [112]:

1 – صوفية الحقائق وهم لديه أصل المتصوفة وجوهرهم الحقيقي.

2 – صوفية الأرزاق وهم الذين وقفت عليهم الأوقاف في الزوايا، والخانقاوات أو التكايا ولا يشترط في هؤلاء أن يكونوا من أهل الحقائق ولكن يشترط فيهم العدالة والشرعية بحيث يؤدون الفرائض ويجتنبون المحارم، ويتأدبون بآداب أهل الطريق وألا يكون أحدهم متمسكًا بفضول الدنيا.

3 – صوفية الرسم وهم المقتصرون على النسب للصوفية ويتقلدون بشكلياتها فقط.

ولقد ألب موقف بن تيمية هذا المتصوفين عليه، فهاجموه بضراوة. وتزعم بن عطاء الله السكندري حملة كبيرة ضده حيث استعدى عليه نحو خمسمائة من مريدي الطرق الصوفية في مصر، وادعى عليه بادعاءات لم تثبت صحتها لكنها أدت في النهاية إلى سجن بن تيمية [113].

واعتبر فقيه مثل عبد الرحمن بن الجوزي (508هـ:597هـ) أن بعض أفعال الصوفية هي من تلبيس إبليس وهاجم بعض كتابات كبار المتصوفة مثل السلمي والسراج وأبي طالب المكي وأبي نعيم الأصفهاني والقشيري والمقدسي والغزالي [114]. كما كان الإمام بن حنبل من أشد الناس مقتًا للصوفية وأعلاهم رغبة في التنكيل بها، مبررا ذلك بإشفاقه على الإسلام من ثورتهم الروحية التي قد تؤثر سلبيا على مضمون الشريعة [115].

وبلغ الصراع بين الطرفين ذروته في العصر العثماني حيث لم يقتصر على الجوانب الفكرية بل امتد إلى الجوانب المادي، حيث التكالب على النفوذ والسلطة، والذي وصل أحيانًا إلى حد الضرب والقتل (116). واستمر عداء وتحفّظ الفقهاء على الصوفية في العصر الحديث فهاجمها السلفيون أشد مهاجمة، فها هم أتباع جمعية أنصار السنة المحمدية يفتحون النار على المتصوفة وينتهجون نهجًا قاسيًا في التعامل معهم ويحملونهم تهمة كل ما حل بالإسلام من كوارث ويرجعون الصوفية إلى "وثنية فارسية" ويصمون أولياءها بأقبح الصفات، فالسيد البدوي في نظرهم "لا يعرف له أصل ولا فصل ولا علم ولا عبادة فإنه دخل المسجد يوم الجمعة فبال فيه ثم خرج"، وهو في نظرهم "تافه غريب الأطوار مختل العقل غامض مريب مجنون كان يعمل جاسوسًا لإحدى الدول" (117)، وأبو العباس المرسي هو في نظرهم "طاغوت الإسكندرية الأكبر"(236)، وقبرا السيدة زينب والحسين لا أصل لهما في مصر. وأنكر أتباع الجمعية الشرعية للعاملين بالكتاب والسنة المحمدية على الصوفيين بعض سلوكياتهم مثل البدع والتواكل وأكل أموال "السذج من المسلمين" (118).

وهناك علمان من أعلام المسلمين المعاصرين هاجما الصوفية بعد أن تأكد لهما صعوبة إصلاح شأنها وهما الإمام محمد عبده والشيخ حسن البنا وإن كانا لم ينكرا التصوف الحقيقي الذي يسمو بروح المؤمن ويقوي من عقيدته. فالإمام محمد عبده بدأ صوفيًا على يد أحد أخواله (119)، وكانت رغبته في تعلم مبادئ الصوفية موجودة منذ أن كان في سنواته الدراسية الأولى بالأزهر الشريف حتى أنه مال إلى الاهتمام الواضح بما يتلقاه من دروس الاتجاه الصوفي وأصبح التصوف لمدة طويلة درسه المفضل كما كان موضوع أول كتاب نشر له (120). وفي هذا الشأن يقول الدكتور محمد عمارة في تحقيقه للأعمال الكاملة للإمام محمد عبده:

"لقد شاركت الصوفية شخصية الإمام محمد عبده منذ نعومة أظافره والتي خطها نظريًا بعد النضج معتبرًا أن الإصلاح يحدث في النفس أيضًا من الداخل وبالتربية ورياضة النفس وبالدعوة إلى ما غاب من الغريزة وكشف أروع ما في الفطرة.. لقد انكفأ الشيخ في أخريات عمره نحو حياة تهتم بمكارم الأخلاق وتطهير النفس والزهد في المعاش وكان قد أعجب بالسنوسية والمهدية، وبارك التصوف المعتدل الذي كان يلجأ إليه كرد فعل على محبطات الحياة أحيانًا ويقول: "إذا يئست من إصلاح الأزهر فإنني سأنتقي عشرة من طلبة العلم وأجعل لهم مكانًا عندي في عين شمس أربيهم فيه تربية صوفية" (121).

ومع هذا الإيمان العميق بالتصوف الروحاني المعتدل، استنكر الإمام محمد عبده أفعال المتصوفة الخارجة على روح الشريعة الإسلامية الصحيحة واعتبرها أحد مصادر التشوهات التي لحقت بالإسلام نظرا لأنها حولت الدين إلى طقوس تحث على الدروشة والتعلق بالكرامات وتقديس الأولياء ونشر الاتكالية مع ترك العمل والجهاد (122).

أما الإمام حسن البنا فقد انخرط في الطريقة الحصافية في بداية حياته وتأثر بشيخها عبد الوهاب الحصافي وأصبح سكرتيرا للجمعية الخيرية الحصافية بالمحمودية. ويمكن القول: إن الشيخ الحصافي كان صاحب الفضل في توجيه البنا وجهة دينية (123).

وعندما أسس البنا جماعة الإخوان المسلمين في الإسماعيلية عام 1928م ، حاول أن يضم المتصوفة إلى جماعته ونجح في ضم بعضهم فإنه يئس من إمكانية إصلاح الطرق وجذبها تمامًا إلى الإخوان فراح يهاجمها بضراوة (124) ، وراح يتهم الصوفية بأنها لم تقف عند حد علم السلوك والتربية ولكنها تجاوزت ذلك بعد العصور الأولى إلى الأذواق والمواجد ومزج هذا بعلوم الفلسفة والمنطق ومواريث الأمم السابقة الفكرية فخلطت بذلك الدين بما ليس فيه وفتحت الثغرات الواسعة أمام كل زنديق أو ملحد أو فاسد ليدخل من هذا الباب إلى صميم الإسلام فيفسده باسم التصوف والدعوة إلى هذا الزهد (125).

واستند الإسلاميون الحركيون في اتهامهم للصوفية بأنها الحلقة الضعيفة في الإسلام التي يستخدمها أعداؤه لتقويض أركان الدين وبلبلة العقيدة إلى بعض الكتابات التبشيرية التي جعلت من الصوفية منفذًا لمحاربة الإسلام وتمييعه في عقول وقلوب المسلمين تحت حجة أن إسلام العوام (التصوف) هو أنجع الوسائل للنيل من الإسلام (126). وعلى هذا الأساس ناصب أعضاء الجماعات الإسلامية الراديكالية المتصوفة العداء ووصفوا أفعالهم بأنها شرك بالله، لذا راحوا يحاربون طقوس المتصوفة من إقامة الموالد والصلاة في المساجد التي تحوي أضرحة وإقامة حضرات الذكر (127). وقد شهدت سبعينيات وثمانينيات ومطلع التسعينيات من القرن المنصرم عدة حوادث عنف قام بها أعضاء هذه الجماعات على بعض الأضرحة في مصر (128).

ويرفض أنصار ما يسمى باليسار الإسلامي التصوف، ويرون أنه أحد أسباب انحطاط المسلمين، فهو في نظرهم قد نشأ كحركة سلبية ضد تيار البذخ والترف والتكالب على السلطة والصراع على الدنيا بعد أن فشلت المقاومة الفعلية من فرق المعارضة الإسلامية من

آل البيت وتحول الإسلام لدى المتصوفة من حركة أفقية في التاريخ إلى حركة رأسية خارج العالم وبدلا من كونه شريعة ينفذها المسلمون جميعا صار حقيقة لأصحاب التصوف وحدهم(129).

ولعل هذه الروح العدائية أو المليئة بالتحفظات من قبل "الآخر الإسلامي" على الصوفية خلقت جوًا مشحونًا بالتوتر والشك المتبادل بين الطرفين، ما جعل لقيمة الصراع موضعها في الثقافة الصوفية وكذلك لقيمتي التفاوت والاغتراب. فالمتصوفة يرون أنهم يمثلون صحيح الإسلام وما عداهم هم على خطأ يحتمل الصواب، ولكن هذا لم يمنع من وجود بعض المتصوفين الذين لا يغلقون الأبواب تمامًا بينهم وبين الإسلام الحركي على أساس أن الجميع هدفهم مصلحة الدين، فعلى سبيل المثال، فتحت مجلة التصوف الإسلامي صفحاتها لفقيه مثل الشيخ محمد الغزالي ومفكر لديه رؤية ذات طابع أصولي مثل محمد عمارة، وهما محسوبان على الإسلام الحركي، وقديمًا قال السهروردي: "الصوفي العالم الزاهد لا يميز نفسه بشيء دون المسلمين، ولا يرى نفسه في مقام تمييز يميزه بمجلس مخصوص مميز ولو قدر له أن يبتلى بمثل هذه الواقعة فليرى أن هذا داء وأنه استرسل فيه بالاصطفاء إلى النفس وليرفع في الحال داءه إلى الله تعالى ويحسن الإنابة" (130).

إن الصوفية ليست نهجًا منبتًا عن الجماعات الأخرى التي تحمل الإسلام كرؤية دينية وسياسية ففي الفكر هناك نقاط كثيرة للالتقاء والممارسة العملية هي التي تخلق هذا القدر من التمايز بين الجميع، فالكل يقول إن منبعه القرآن والسنة وهنا نجد الأساس والجذر الأول الذي تنبت منه وتستوي عليه كل هذه الجماعات والاتجاهات والعبرة في النهاية للتأويل الذي يدور حوله "النص" فالتفسير المتعدد ينتج سلوكًا متعددًا ومنذ بداية الصدر الأول للإسلام وهناك التعددية التي تتطرف لدرجة العداء وتعتدل إلى حد الفهم المتبادل والإيمان بوجهات النظر المختلفة.

وعلى سبيل المثال وجدنا أن شيخ مشايخ الطرق الصوفية السابق وهو السيد عبد الهادي القصبي بأن الإسلام دين ودولة مثلما تؤمن جماعة الإخوان المسلمين تماما لكن تفسيره يختلف عما يطرحه الإخوان فهو إن كان يؤكد أن كل عمل ولو صغر فيه معنى سياسي والدين يقوى بالحاكم ويقوى الحاكم بالدين، والدين يدخل في نسيج الدولة لكنه حرص على أن يفرق بين طرحه هذا وما يطرحه الإخوان بل هو ضد هذه التسمية من أساسه: "إذا كان البعض يقولون إنهم الإخوان المسلمون فهل هناك إخوان غير مسلمين؟ إن القرآن الكريم

لم يقل جماعة المسلمين ولا أنصار المسلمين ولا الإخوان المسلمين" (131). ومع ذلك يؤمن الشيخ القصبي مثلما تؤمن جميع الجماعات الإسلامية أن رابطة العقيدة مقدمة على رابطتي الدم والأرض، فها هو يقول إن الأمريكي المسلم لو كان أكثر تقوى من المصري المسلم فهو أفضل عندي راجعًا في هذا إلى تأويل قول اللـه تعالى ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾(132).

رابعا: شيوخ الأزهر والسياسة... مسار للمضاهاة بالطرق الصوفية

حتى يتضح لنا قدر المسافة التي تقف عندها المتصوفة في علاقتهم بالسلطة السياسية، من الضروري أن نعرض في هذا المقام حالة مختلفة نضاهيها بمسار الطرق الصوفية، تتمثل في الأزهر، وهو المؤسسة الإسلامية الأكثر رسوخا في مصر، وأقرب المؤسسات إلى المتصوفة، الذين تفاعلوا مع الأزهريين طيلة تاريخهم بدرجات متفاوتة، إلى المستوى الذي وصل فيه بعض كبار المتصوفة إلى رأس الأزهر نفسه.

وقد ولد الأزهر من رحم السياسة مرتديا ثوب الدين، حين أريد له أن يجذر التشيع في العقلية والنفسية المصرية ويزيح الانحياز للمذهب السني، فبدا بذلك مؤسسة ذات طابع "أيديولوجي" أكثر من كونها ذات سمت ديني. ورغم مرور أكثر من عشرة قرون على ميلاده، لا يزال الأزهر يجاهد ليبقى في قلب الظواهر المرتبطة بالسلطة سلبيا وإيجابيا، متحديا، سواء في مواقف بعض رموزه أو بعض إنتاجه الفقهي والمعرفي، كل أولئك الذين يريدون فصل "السياسي" عن "الديني"، ومطوقا مجالات تمتد من الأمور المحلية البحتة حتى العلاقات الدولية.

وشكلت عناصر ثلاثة الدور السياسي للأزهر في مسيرته التاريخية، كانت تجتمع أحيانا فيتعاظم هذا الدور، بغض النظر عما إذا كان خصما من رصيد المجتمع أم لصالحه، وأحيانا أخرى كان يتوافر إحداها أو اثنين منها، فيقل دور الأزهر السياسي. لكنه، في جميع الأحوال، لم ينقض تماما.

أ – العنصر الأول: هو شخصية شيخ الأزهر من حيث فهمه للواقع السياسي وإلى أي اتجاه يميل انحيازه الفكري والنفسي، للجماهير الغفيرة ومصالحها أم لمصلحته الذاتية مع السلطان وحاشيته.

ب – العنصر الثاني: يتمثل في طبيعة السياق الاجتماعي ـ السياسي السائد. ففي الظروف التي كانت السياسة فيها حاضرة وضاغطة إما بفعل الحروب أو القلاقل أو الصراعات الداخلية أو احتداد المشكلات الحياتية للناس، كان لا بد للأزهر أن يدلي بدلوه فيما يدور ويتخذ من المواقف ما يتماشى مع سير الأحداث، إذ إن المجتمع المصري، كان ولا يزال، ينتظر رأي الدين فيما يجري اجتماعيا وسياسيا.

ج – العنصر الثالث: يتعلق بشخصية الحكام أنفسهم. فهناك من بينهم من لجأ إلى الأزهر لكسب الشرعية، وهناك من استمد شرعيته من روافد أخرى. هناك من أفسح المجال لعلماء الأزهر كي ينخرطوا في الحياة السياسية وهناك من أوصد الباب أمامهم تماما. هناك من كان يؤمن بأن للدين رؤية سياسية واجتماعية وهناك من أراد له أن ينكفيء على أمور العقيدة والعبادة مبتعدا عن الهموم والأحوال الحياتية.

وقد بدأ الدور السياسي لشيخ الأزهر يبرز في ظـل مشيـخة الإمام محمد الحفني (1757 – 1767)، الذي بلغ في هذا المضمار شأنا عاليا، رسم الجبرتي ملامحه قائلا: "كان شيخ الأزهر محمد الحفني قطب رحى الديار المصرية، ولا يتم أمر من أمور الدولة وغيرها إلا بإطلاعه وإذنه". وقاد احتجاج الشيخ أحمد العروسي على إساءة الوالي العثماني أحمد أغا لأهالي الحسينية إلى صدور فرمان سلطاني بعزل هذا الوالي. واضطر خلفه إلى أن يحضر إلى الأزهر ليسترضي علماءه. وبعد العروسي كان الأزهر على موعد مع رجل زاوج بين الدين والسياسة، في الفكر والحركة، وهو الشيخ عبد الله الشرقاوي (1793 – 1812)، الذي عاصر هبات المصريين ضد الحملة الفرنسية، وكان واحدا من رموز الشعب آنذاك، وحشد طاقة الأزهر في طليعة مقاومة الاحتلال، وعينه نابليون بونابرت ضمن عشرة في "مجلس الشورى" الذي أنشأه لاسترضاء المصريين. وكان الشرقاوي ممن أخلعوا الولاية على محمد علي واشترطوا عليه الحكم بالعدل، لكنه نقض العهد، وتخلص من مشايخ الأزهر ومن بينهم الشرقاوي. أما الشيخ الشنواني (1812 – 1818) فكان دائما يسدي النصائح لمحمد علي، رغم عزوفه عن الاتصال بمن بيدهم السلطة، وقد كان أيضا من قادة الحركة الوطنية إبان الحملة الفرنسية.

وكان الشيخ حسن العطار من قادة الحركة الوطنية ضد الحملة الفرنسية، وتولى المشيخة بعد تدخل شخصي من محمد علي، وكان يميل إلى الاحتفاظ بعلاقة "متوازنة" مع السلطة،

مبررا ذلك بأن مصلحة الأزهر تقتضي ذلك. أما الشيخ إبراهيم الباجوري (1847 – 1860)، فقد حرص على إعلاء كرامة علماء الأزهر في مواجهة السلطة، وكان عباس باشا الأول يحضر دروسه، و لم يعبأ باعتراض رجال الحكم على قيامه بتعيين هيئة من العلماء تحل محله في القيام بأعمال المشيخة حين أنهكه المرض. واصطدم الشيخ مصطفى محمد العروسي (1860 – 1870) مع السلطة، لاعتراضها على قيامه بفصل عدد من المدرسين بالأزهر رأى أن مستواهم العلمي دون المستوى المطلوب. وكان خلفه محمد المهدي العباسي (1870 – 1882/1882 – 1885)، الذي لم يتحمس للثورة العرابية، فتمت إزاحته من منصبه وقت عنفوانها، لكن بعد انكسارها أعاده الخديو توفيق، لكن لم يلبث أن اختلف معه، فطلب إعفاءه من منصبه، فاستجيب له. أما الإمام شمس الدين الإنبابي (1882 – 1885/1882 – 1896)، فقد أفتى بعدم صلاحية توفيق للحكم، بعد أن باع مصر للأجانب، مناصرا بذلك عرابي ورفاقه. لكن معارضته للخديوي عباس الثاني قادت إلى تدخل السلطة في شؤون الأزهر بإنشاء مجلس إدارة له، نال من صلاحيات شيخه. كما قادت معارضة خلفه الشيخ حسونة النواوي (1896 – 1900) للحكومة في إقدامها على تعديل قانون المحاكم الشرعية، إلى إبعاده من منصبه، لكن العلماء تضامنوا معه، فلجأت الحكومة إلى حل وسط بتعيين شيخ يمت بصة قرابة له هو الشيخ عبد الرحمن النواوي.

وتسببت مناصرة الشيخ علي محمد الببلاوي لأفكار محمد عبده إلى اصطدامه بالخديوي عباس، الذي رفض مقترحاته لإصلاح الأزهر، فما كان منه إلا أن استقال. ولعب خلفه الشيخ عبد الرحمن الشربيني دورا مضادا، بعد أن لجأ إليه الخديوي ليحارب حركة الإصلاح في الأزهر بفعل أفكار محمد عبده. لكنه لم يلبث أن استقال عندما تمادى الخديوي في معاداة أنصار الإصلاح. وعارض الشيخ محمد أبو الفضل الجيزاوي (1917 – 1927) ما انتواه الملك فؤاد من إعلان نفسه خليفة للمسلمين بعد سقوط الخلافة العثمانية، مبررا ذلك بأن مصر لا تصلح دارا للخلافة، لوقوعها تحت الاحتلال الإنجليزي. ورفض الجيزاوي الاستجابة لطلب الإنجليز بإغلاق الجامع الأزهر إبان ثورة 1919، وصدر في عهده قانون قيد سلطة الملك في تعيين شيخ الأزهر، حين أشرك رئيس الوزراء في هذا. و لم ترق محاولة الحكومة حرمان شيخ الأزهر من بعض الأوقاف الخاصة به، للشيخ المراغي فاستقال، لكنه لم يكن مناهضا للسلطة، شأنه في ذلك شأن خلفه الظواهري، الذي تعاون مع الملك فؤاد في توسله بالأزهر لكسب الشرعية، وتدعيم سلطته المضادة لمصالح الشعب. وكانت ذريعة الظواهري

في هذا هي أن مصلحة الأزهر في التبعية للملك لا للحكومة أ و الأحزاب. ونكل الملك في عهد الظواهري بعلماء الأزهر، ففصل بعضهم وشرد آخرين، بعد أن صدر قانون خول الملك سلطة تعيين شيخ الأزهر ووكيله، وشيوخ المذاهب الأربعة، ومديرو المعاهد الدينية.

وفي ظل مشيخة الإمام محمد مأمون الشناوي، أصدرت مجموعة من العلماء بيانا شهيرا دعت فيه إلى الجهاد ضد إسرائيل بعد صدور قرار تقسيم فلسطين عام 1947. وأدت المواقف الوطنية للإمام عبد المجيد سليم إلى عزله، إثر معارضته لفساد الملك فاروق قائلا عبارته الشهيرة، حين قرر الملك تخفيض المخصصات المالية للأزهر: "تقتير هنا وإسراف هناك"، في إشارة إلى بذخ فاروق. واستمر الخلاف بين الملك والأزهر في عهد الإمام إبراهيم حمروش (1951 ، 1952)، فأعفي من منصبه بعد أن رفض طلب فاروق عدم اشتغال علماء الأزهر بالسياسة.

وبعد ثورة يوليو مال شيوخ الأزهر في الغالب الأعم إلى تأييد توجهات السلطة. فالإمام محمد الخضر حسين (1952 – 1954) وهو تونسي الأصل، وصف الثورة بأنها "أعظم انقلاب اجتماعي مر بمصر منذ قرون"، لكنه لم يلبث أن قدم استقالته لخلاف مع الرئيس جمال عبد الناصر حول إلغاء المحاكم الشرعية. وجارى خلفه الشيخ عبد الرحمن تاج (1954 – 1958) عبد الناصر في خلافه مع محمد نجيب فأفتى سريان عقوبة التجريد من شرف المواطنة على من يتآمر ضد بلاده، قاصدا بذلك نجيب، وهاجم الإخوان المسلمين بعد حادث المنشية 1954، من خلال بيان أخذ عنوان "مؤامرة الإخوان"، اتهم الجماعة بأنها تشوه الدين الإسلامي. وأفتى الشيخ شلتوت بعدم تعارض قوانين الإشتراكية مع الإسلام، كما سبقت الإشارة. و لم يجاهر برفض القانون رقم 103 لسنة 1961، الذي أعطى رئيس الجمهورية حق تعيين شيخ الأزهر، ووكيله، وتحجيم صلاحياته عبر تعيين وزير يختص بشؤون الأزهر. وسار الشيخ حسن مأمون (1964 – 1969) على الدرب نفسه، فكان موقفه سلبيا من القانون، المذكور سلفا، إذ صدر حين كان مأمون عضوا في مجلس الأمة ورئيسا للمحكمة الشرعية. وبات أول من طبق عليه هذا القانون حين تولى مشيخة الأزهر. وكان مأمون من المدافعين عن القوانين الاشتراكية، ووصف الإخوان بأنهم "مجرمون". ولما جاء الفحّام، أيد "ثورة التصحيح"، كما تقدم، وأيد خلفه الدكتور عبد الحليم محمود موقف السادات من القوى اليسارية بعد أحداث 17 و18 يناير 1977، الشهيرة، ووصف الشيوعيين بأنهم "ملحدون لا ينتمون إلى جماعة المسلمين"، لكنه عارض مسألة

تبعية الأزهر لوزير شئون الأزهر، واستجاب السادات له، فصدر القانون رقم 350 لسنة 1975، الذي بمقتضاه صار شيخ الأزهر بدرجة رئيس وزراء، من الناحية المالية، ويتبع رئاسة الوزارة إداريا. ونادي الدكتور محمد عبد الرحمن بيصار، الذي تولى مشيخة الأزهر خلال الفترة من 1979 إلى 1982، بعدم معارضة الحاكم إلا في الأمور الجوهرية، وسعى إلى تجنيب الأزهريين أي صدام مع السلطة، بعد قرارات سبتمبر 1981، التي زجّ السادات بمقتضاها كل معارضيه في السجن.

أما الشيخ جاد الحق علي جاد الحق فهو إن كان قد أيد معاهدة السلام مع إسرائيل حين كان يتولى الإفتاء، فقد رفض التطبيع بعد توليه المشيخة اعتراضا على عدوان إسرائيل المستمر على الفلسطينيين، وأعلن من بعد، تأييده للانتفاضة الفلسطينية، والعمليات الاستشهادية، وندد بموقف الولايات المتحدة المنحاز إلى إسرائيل دوما، كما رفض مشروع الشرق أوسطية. وعارض جاد الحق فتاوى إباحة عائدات البنوك وشهادات الاستثمار ورفض توصيات المؤتمر الدولي للسكان، الذي استضافته القاهرة عام 1996. وأخيرا، فمن المعروف عن الدكتور محمد سيد طنطاوي، الذي تولى المشيخة عام 1996، مجاراته للسلطة السياسية في مواقفها، وتراجعه عن أي رأي أو فتوى كان قد أصدرها طالما لم تلق قبولا لدى السلطة، الأمر الذي جعل التناقض يعتري مواقف الأزهر في السنوات الأخيرة.

وما تقدم يبين أن الأزهر كان مختلفا في بعض المواقف والمواضع عن الطرق الصوفية، فالأخيرة سارت غالبا في ركاب السلطة طيلة الزمن، بينما جاء على رأس الأزهر أحيانا شيوخ اختلفوا مع الحكام ولو في أمور جزئية أو تفصيلية، وناهضوا الاحتلال كلية، وانتصروا لما اعتقدوا أنه صحيح الدين.

ويظهر استعراض المكونات الفكرية والتنظيمية والتاريخية لتنشئة المتصوفين سياسيا أننا بصدد سلسلة معقدة زمانيا ومكانيًا من العوامل التي ساهمت في تشكيل الظاهرة الطرقية التي خرجت بالتصوف من أديرته إلى المجتمع بكل تناقضاته وتفاعلاته، هذه الظاهرة التي جعلت التصوف مؤسسة ضخمة تحوى في داخلها عدة مؤسسات صغيرة تتشابه أكثر مما تختلف وتتعاون أكثر مما تتصارع وتتماهى في أحشاء النسيج الإنساني المصري فتضع بصماتها على العقول والنفوس في عدة أشكال من التأثير النفسي كالارتشاح والتدخل والتقمص والشعور

بالذات ... إلخ، لدرجة جعلت البعض يقول إن مصر تحمل روحًا شيعية، وفي مقدمتهم الإمام الخميني الذي طالما ردد: "مصر سنية المذهب لكنها شيعية الهوى".

وعود على بدء، يحاول الباحث هنا طرح الأسئلة والافتراضات الأولية لهذه الدراسة على ما تمت كتابته في هذا الفصل ليتبين صدقها أو مجانبتها للصواب من ناحية وليعرف ما إذا كانت الطرقية ظاهرة سلبية مضرة أم إيجابية نافعة بالنسبة للتربية السياسية للأفراد ومقدار هذا السلب وذلك الإيجاب في شكل مؤشرات أولية ستحال إلى الجزء المعتمد على أداة الاستبيان في هذه الدراسة لاختبار مدى قوتها أو ضعفها.

وأول الافتراضات إثارة للجدل، وأكثرها وضوحا في التربية السياسية للمتصوفين، هي "ثناقيمية الفكر والتاريخ الصوفي" بمعنى؛ أن الأفكار الصوفية العامة والتراكم التاريخي لسلوك المتصوفة تجاه السلطة السياسية يحملان السلبي والإيجابي في آن واحد بغض النظر عن مدى درجة كل منهما، فالفكر الصوفي في لغته وأركانه أفرز قيمًا معينة يمكن سردها على النحو التالي:

جدول رقم (٢)

مكونات التنشئة السياسية	الإيجابي	السلبي
اللغة الصوفية	التعاون+ التماسك+ الانتماء	الاستبداد/ الإكراه/ الصراع
المعرفة الصوفية	———	التسلط/ الخضوع+ التعصب+ الغموض+ التعالي
الزهد	الانخراط والمشاركة	الانسحاب والانعزال
الولاية	الاستقرار	الخضوع + الطاعة العمياء + الجمود
المحبة	التسامح	———
التنظيم الإداري	التماسك+ الاستمرار+ التعاون	كاريزما الشيخ/ التسلط+ الخضوع+ الجمود+ الإكراه
التنظيم الروحي	———	الخضوع والطاعة العمياء
تاريخ العلاقة مع السلطة	الاستمرار + المقاومة	الخضوع+ الجمود+ الانسحاب
العلاقة مع الجماهير	التعاون+ المشاركة	الانسحاب
العلاقة مع "الآخر" الإسلامي	———	الصراع والاغتراب والتفاوت

والجدول السابق الذي يعتبر تلخيصًا مبسطًا للغاية لمدى إنتاج الفكر والتنظيم والتاريخ الصوفي لقيم سياسية معينة يوضح بجلاء أن الطرقية كتنظيم مؤسسي له علاقاته الاجتماعية والسياسية، وكذلك الصوفية كأفكار تصنع القيم السياسية السلبية والإيجابية في آن واحد. وإذا كان الفكر الصوفي يحمل في طياته قدرة على إنتاج اتجاهين متعارضين مثلما سبق الذكر، فإن الممارسة الحياتية تبقى هي الوسيلة المثلى في الحكم على مدى إيجابية أم سلبية هذا الفكر، وهنا تقفز إلى الذهن مباشرة مسألة "المكون التاريخي للتنشئة السياسية لدى المتصوفة" على اعتبار أن التاريخ سلسلة من التراكمات اليومية للسلوك البشري في الماضي.

وإذا استعرضنا تاريخ علاقة بالمتصوفة والسلطة السياسية في مصر سنجد أنها قد غلب عليها "الخضوع والممالأة" فالمتصوفة رأوا أن بقاءهم بجوار السلطان يحقق لهم مكاسب اقتصادية ومكانة اجتماعية في الوقت نفسه، رأى الحكام أن مشايخ الطرق الصوفية، كرموز دينية، يعدون من وسائل كسب الشرعية، أو تعزيزها، وتدعيم النظام والمحافظة على استقراره واستمراره، فباستثناء الحالات الفردية النادرة لمعارضة رموز التصوف للحكام نجد أن الصوفية المصرية قدمت نموذجًا قويًا لاستخدام الدين في تبرير الحكم، فحتى حين كان الحكام يحسبون حسابًا للمتصوفة الكبار كان هؤلاء لا يستغلون ذلك في خلع الظلم وتدعيم قوة بديلة معارضة للنظام أو قوة محتجة يضطهدها النظام بل كانوا يجدون في ذلك فرصة سانحة لتحقيق المغانم.

ومما يجب ذكره في هذا المضمار، أن الصوفية المصرية قدمت نموذجًا رخوًا لتعامل الجماهير أو أعضاء التنظيمات الشعبية مع القضايا المصيرية في حياة الأمة، فهناك حالة نادرة للتمرد المنظم على حاكم مستبد وهي حركة بن الصوفي في الصعيد التي خلقت بلبلة شديدة لجيوش الطولونيين واستمرت أصداؤها حتى العصر الإخشيدي لتشكل جزءًا كبيرًا من حركات المقاومة الشعبية في صعيد مصر ضد استبداد السلطة(133).

وهناك أيضا حالة نادرة لتكوين نواة عسكرية صوفية منظمة تدافع عن أمن الوطن ضد أعدائه متمثلة في جماعة "أنصار الحق" التي أسسها الشيخ الصادق محمود أبو العزايم شيخ الطريقة العزايمية بالتعاون مع كل من اللواء محمد صالح حرب رئيس جمعية الشبان المسلمين وأحمد حسين رئيس حزب مصر الفتاة، وكان قوام هذه الجماعة حوالي مائتي فرد، شاركوا في حرب فلسطين عام 1948، واستطاع شيخ الطريقة الذي قاد هذه المجموعة أن يحرز بهم انتصارات في قطاع غزة في الفترة من أبريل 1948، وحتى فبراير 1949 (134).

وكان المتصوفة فيما سبق يكتفون بنشر الشائعات ذات الطابع الأسطوري زمن الحروب التي تقاول إن كبار "الأولياء كانوا يحاربون جنبًا إلى جنب مع القادة العسكريين في الحروب الصليبية ومعارك صد هجوم التتار، وهنا يروج العوام كلاما من قبيل أن السيد أحمد البدوي قد خلص أسرى المسلمين من قبضة الصليبيين. وأثناء الثورة العرابية روج المتصوفة شائعة مفادها أن دجاجة باضت بيضة مكتوب عليها "نصر الله قريب" بل روجوا شائعة أقوى وهي أن كبار الأولياء "الدسوقي، البدوي، عبد العال" أهدوا أحمد عرابي ثلاثة مدافع ليستعين بها على منازلة الإنجليز" (135).

ومن هنا نجد أن تاريخ الخضوع للحكام والانسحاب من ساحة المواجهة الحقيقية وقت الحسم كان سمة غالبة للمتصوفة لا يقطعها سوى ومضات متفرقة وفردية لمقاومة سلطة غاشمة أو مواجهة احتلال.

أما عن "كاريزما الشيخ" فهي من الظواهر الواضحة للعيان داخل الطرق الصوفية في مصر، فقد لفت انتباه الباحث خلال الجولات الميدانية التي قام بها وشارك خلالها بعض مريدي الطرق المختلفة طقوسهم أن الشيخ لديهم يحظى بمكانة سامية، أمره مطاع، وأفعاله محل انبهار وتسليم دائم ويرجع في الحال إلى أن لديه علمًا لدنيًا لا يتوفر لأتباعه وكل ما يفعله شئ يستحق الاحترام والتقدير وله صلة مباشرة بما يرضي الله سبحانه وتعالى.

على هذا الأساس تعد الصوفية من "التنظيمات ذات الزعامة الملهمة" أو "الكاريزمية" فهي ليست تنظيمًا إقطاعيًا ولا تنظيمًا نفعيًا يقوم على ازدواج المنافع المشتركة بين أفراده ويتقدم بمساهمتهم جميعًا في اتخاذ القرارات الخاصة بالتنظيم بشكل منطقي رشيد وهي أيضًا ليست تنظيما اختصاصيًا يركز على التخصص العلمي أو المهني ويثريه، وإنما هي بكل المقاييس تنظيم "يدور حور الرموز" وهم مشايخ الطرق (136).

والتنظيم الصوفي خليط تام من جماعات مختلفة من حيث التفاعل والنظام والاختيار والتجانس وإمكانية الدخول والاستمرار والطبيعة والمكان والحجم والجنس والسن، فطبقًا لمعيار التفاعل نجده يقع بين الجماعات الأولية والثانوية ويحمل خصائص الاثنين لدرجة تجعلنا في حيرة من أمرنا إلى أيهما يتم التصنيف ولمن فيهما تكون الإجابة. ومن منطلق النظام فالطرق الصوفية خليط من جماعة رسمية وجماعة غير رسمية، فهي تنظيم شعبي أهلي، لكن سيطرة النظام الحاكم عليه جعلته يبدو في ثوب التنظيم الرسمي أحيانًا، لذا فهو يحمل صفة

التنظيم المختلط. وإذا كانت الطرق الصوفية جماعات مفتوحة أمام كل المسلمين والدخول فيها اختياري إلا أنها تبدو في جزء منها غير ذلك فالمشايخ الذين يرثون الطرق عن آبائهم وأجدادهم كثير منهم لا يختارون هذا بل إن الضرورة تحتِّم عليهم أن يسلكوا هذا الاتجاه.

وعلى سبيل المثال نجد أن شيخ مشايخ الطرق الصوفية السابق السيد أحمد عبد الهادي القصبي لم يكن في البداية راغبا في تولي أمور الطريقة القصبية، فقد تصادف أن بن عمه الذي كان من المفترض أن يتولى المشيخة بعد وفاة أبيه كان يدرس في أوروبا و لم يكن هناك بديل سوى أن يتولى هو مشيخة الطريقة رغم تحفظه في البداية، ومنها أصبح عضوًا بالمجلس الصوفي الأعلى، ونظرًا للقبول الذي كان يحظى به بين رموز التصوف فقد اختاروه شيخًا لمشايخ الطرق الصوفية بعد وفاة سابقه الدكتور أبو الوفا التفتازاني عام 1994م[137].

وهناك أيضًا بعض من أولاد وأقرباء المتصوفين يتجهون إلى الطرق بالتوجيه المستمر من قبل ذويهم السابقين عليهم في الطريق ونظرًا لارتباط الطرقية بالدين في الفهم الشعبي يجد هؤلاء أنفسهم منخرطين في الطرق رضاء لله في نظرهم ورضاء لذويهم أيضًا [138]. ومع أن الطرق تبدو مفتوحة أمام جميع المسلمين إلا أن هناك بعض المحاذير من دخول أناس قد يخلقون المشاكل للمتصوفة، وفي مقدمتهم المنخرطين في أنشطة سياسية.

والطرق الصوفية تنظيم متجانس على مستوى كل طريقة، فالشيخ والأوراد والأذكار والطقوس واحدة وهي تنظيمات تمتد في المكان من الجيرة والجماعة المحلية حتى المستوى القطري بعضها كان يسقط مع الزمن خاصة الطرق التي أسسها بعض الغرباء في ترحالهم و لم يمكنوا لرعايتها مثل الطريقة المكية الفاسية، وأغلبها تنظيمات مستمرة في الزمن تغالب التحديث بتقليديتها لتطوي تحت كنفها أشد فئات المجتمع تحديثًا مثل المهندسين والأطباء ورجال الجيش ورجال الأعمال والمثقفين، وهي من ناحية الحجم تختلف من طريقة لأخرى فهناك طرق كبيرة، لم تتفتت أو تتفرع مع الأيام ولها امتداد في كل مكان في مصر، من أمثلتها الطريقة الرفاعية. ونجد أيضا الطرق الصغيرة المتقزمة ذات الامتداد الجغرافي المحدود، والطرق الصوفية من ناحية الجنس تضم الذكور والإناث، ومن ناحية السن فهي خليط يبدأ من الأطفال والغلمان وينتهي بالشيوخ والكبار.

ومعنى هذا أننا أمام تنظيمات مختلفة تلتف حول رموزها وتستمر مع أولئك الذين يأتون من أصلابهم، وهذه الوراثة هي أولى عناصر صناعة الاستبداد في تنظيمات التصوف تلحق بها عناصر أخرى مثل القوانين التي تحكم الطرق والطبيعة التنظيمية لأذكارهم وأورادهم.

هوامش الفصل الخامس

تمهيد

1 – مقابلة مع الدكتور فؤاد زكريا يوم 1994/4/25م.

2 – د. أبو الوفا التفتازاني، مرجع سابق، ص ص (22 ، 23).

3 – د. جمال حمدان، "شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان"، (القاهرة: عالم الكتب) يوليو 1984م، الجزء الثالث، ص 530.

4 – على فهمي، "أزمة القيم في مصر: حول المسار وتبادل المراكز"، مجلة القاهرة، العدد 122، يناير 1993، ص 32.

5 – د. سيد عويس، "حديث عن الثقافة: بعض الحقائق الثقافية المصرية المعاصرة"، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية) 1970م، ص 132.

6 – حديث للدكتورة فايزة هيكل الأستاذ بكلية الآثار جامعة القاهرة لإذاعة البرنامج العام يوم 1994/1/13م.

7 – علماء الحملة الفرنسية، "وصف مصر: المصريون المحدثون"، ترجمة زهير الشايب، (القاهرة: مكتبة مدبولي) 1979م، الجزء الأول، ص ص (160 ، 161).

8 – د. نعمات أحمد فؤاد، "شخصية مصر"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) 1982م، ص ص (122 ، 123).

9 – عصام فوزي، "أنماط التدين في مصر: مدخل لفهم التفكير الشعبي حول الدين" في "إشكاليات التكوين الاجتماعي والفكريات الشعبية في مصر" بحوث ومناقشات الندوة المهداة إلى أحمد صادق سعد 3–5 مايو 1990م (القاهرة: مركز البحوث العربية) الطبعة الأولى، 1992م، ص 229.

10 – على فهمي، "دين الحرافيش بمصر المحروسة: دراسة في سوسيولوجيا الفهم الشعبي للدين بالقاهرة" مجلة الكتابة الأخرى، الكتاب الأول، مايو 1991م، ص 15.

11 – انظر:

– Trimingham (s): ‹The Sufi Orders in Islam‹ London‹ 1973‹ p : 257

12 – د. محمد المهدي، مرجع سابق، ص 57.

13 – د. سيد عويس، "رسائل للإمام الشافعي: دراسة سوسيولوجية"، (القاهرة: دار السابع للنشر) الطبعة الثانية، 1978م.

14 – د. سيد عويس، "الخلود في حياة المصريين المعاصرين"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، 1972م، ص ص (150 ، 151).

15 – على فهمي، "ملامح الثقافة السياسية للمهمشين في مصر المحروسة" في د.كمال المنوفي (محرر) "الثقافة السياسية في مصر بين الاستمرارية والتغير" مركز البحوث والدراسات السياسية كلية الاقتصاد جامعة القاهرة، المجلد الأول، ص 579.

16 – د. سامية الخشاب، "الشباب والتيار الإسلامي في المجتمع المصري المعاصر: دراسة اجتماعية ميدانية"، (القاهرة: دار الثقافة العربية)، 1988، ص (103–114).

17 – انظر بالتفصيل د.حسن الخولي "الريف والمدينة في مجتمعات العالم الثالث"، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية) 1992م.

هوامش المبحث الأول : المكون الفكري

1 – انظر:

- Samuel p. Huntington، The Third Wave: Democratization in late Twentieth Century، Oklahoma – University of Oklahoma Press، the First Edition، chapter three، p.p.72:84 and chapter six، p.p.228:316.

2 – د. زكي مبارك، "اللغة والدين والتقاليد"، كتاب الهلال، العدد 476، المحرم 1411هـ/أغسطس 1990م، ص 340.

3 – د. مصطفى زكي التوني، "علل التغيير اللغوي"، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، الحولية 13، الرسالة رقم 84، 1412/1413هـ/1992/1993م، ص 11.

4 – د. توفيق الطويل، "في تراثنا العربي الإسلامي"، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب) سلسلة عالم المعرفة، العدد رقم 87 جمادى الآخر 1405هـ/مارس 1985م، ص (174 – 175).

5 – عبد الرازق الكاشاني، "معجم اصطلاحات الصوفية"، تحقيق وتقديم د.عبد العال شاهين.

6 – أبو القاسم بن هوازن القشيري، "الرسالة القشيرية"، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، (القاهرة: دار الكتب الحديثة) الجزء الأول، الطبعة الأولى، 1385هـ/1966م، ص (188–251).

7 – د. على عبد الواحد وافي، "نشأة اللغة عند الإنسان والطفل"، (القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر)، 1980م، ص ص (135 ، 136).

8 – مالك بن بني، "شروط النهضة" ترجمة د.عبد الصبور شاهين، (طرابلس: دار الفكر) 1399هـ/1979م، ص 22.

9 – نايف خرما "أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة"، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب)، سلسلة عالم المعرفة رقم 9، رمضان 1398هـ/ سبتمبر 1978م، ص 211ـ 212.

10 – لاحظ الباحث من خلال مشاركته لمريدي الحامدية الشاذلية أن المريدين حينما يلاقي أحدهم الآخر يصافحه عن طريق تطابق اليدين في مستوى الفم ثم يقبل كل منهما يد الآخر، وهي إحدى إشارات التعارف والتقارب بين مريدي الطريقة.

11 – د. عادل فخوري، "تيارات في السيمياء"، (دار بيروت: دار الطليعة)، الطبعة الأولى، 1990م، ص ص (101 ، 102).

12 – مقابلة مع الأستاذ أسامة خليل أحد رموز الطريقة الخليلية والصحفي بوكالة أنباء الشرق الأوسط يوم 1994/12/25.

13 – والتر. ج. أونج، "الشفاهية والكتابة"، ترجمة د.حسن البنا عز الدين، مراجعة د.محمد عصفور، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب)، سلسلة عالم المعرفة، رقم 182، فبراير 1994، ص 152.

14 – لاحظ الباحث هذا من خلال نقاشه مع بعض مريدي الصوفية حول عدة مصطلحات ومفاهيم صوفية.

15 – عن اللغة والوعي انظر: بول شوشار "اللغة الفكرية" ترجمة صلاح أبو الوليد، سلسلة المنشورات العربية رقم 12، ص 71.

16 – عن سلطوية اللغة انظر:

– Ronald Barthes، The pleasure of Text، Translated by Richard Miller، New York : Mill and Wang،1975، P :40

17 – رفيق العجم، "أثر الخصوصية العربية في المجتمعات الإسلامية"، (بيروت: دار الفكر اللبناني) الطبعة الأولى، 1993م، ص 154.

وانظر كذلك: د. محمد قاسم "دراسات في الفلسفة الإسلامية"، (القاهرة: دار المعارف) الطبعة الخامسة، 1973م، ص 324.

18 – د. توفيق الطويل، مرجع سابق، ص 174.

19 – د. عبد الرحمن بدوي، "تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني الهجري"، (الكويت:وكالة المطبوعات)، الطبعة الأولى، 1975، ص ص (21 ، 22).

20 – أبو حامد الغزالي، "إحياء علوم الدين"، (بيروت: دار القلم) الطبعة الأولى، الجزء الخامس، ص ص (45 ، 46).

وانظر كذلك: شهاب الدين السهروردي، "عوارف المعارف"، تحقيق د.عبد الحليم محمود، ود. محمود الشريف، (القاهرة: دار الكتب الحديثة)، الجزء الأول، ص 148.

21 – أبو حامد الغزالي، "المنقذ من الضلال"، تحقيق د.جميل صليب ود.كمال عياد، (بيروت: دار الأندلس)، ص 132.

22 – د. مصطفى النشار، "الغزالي ونظرية المعرفة"، (وزارة الإعلام الكويتية: مجلة عالم الفكر)، المجلد 19، العدد (4) يناير/فبراير/مارس 1989م، ص ص (169 ، 170).

23 – عن معنى المعرفة انظر: د. أسامة الخولي، "في منهج البحث العلمي: وحدة أم تنوع؟"، مجلة عالم الفكر المجلد رقم (20) العدد الأول، أبريل/مايو/يونيو 1989م، ص 3.

24 – القشيري، مرجع سابق، ص 153.

25 – د. عبد الحليم محمود، "سلطان العارفين: أبو اليزيد البسطامي"، (القاهرة: دار المعارف)، 1985م، ص 44.

26 – عن العقل المستقيل انظر: د.محمد عابد الجابري، "تكوين العقل العربي"، سلسلة نقد العقل العربي، رقم 1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية) الطبعة الرابعة، 1989م،ص 14.

27 – د. حسن حنفي "في فكرنا المعاصر"، سلسلة قضايا معاصرة، رقم 1، (بيروت: دار التنوير) الطبعة الأولى، 1981م، ص ص (133 ، 134).

وعن العلاقة بين بنية الثقافة ونمط الحكم انظر: موريس دوفرجيه، "علم اجتماع السياسة: مبادئ علم السياسة"، ترجمة سليم حداد، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع) الطبعة الأولى، 1411هـ/1991م، ص ص (93 ، 94).

28 – مراد هوفمان، "الإسلام كبديل"، مؤسسة بافاريا الألمانية، ترجمة د.غريب محمد غريب، الطبعة الأولى، 1993، ص 87.

29 – د. عبد الحليم محمود، "قضية التصوف: المنقذ من الضلال"، (القاهرة: دار المعارف)، 1980م، ص 257.

30 – فيصل بدير عون، "التصوف الإسلامي: الطريق والرجال"، (القاهرة: مكتبة سعيد رأفت، جامعة عين شمس)، 1983م، ص 109.

31 – د. محمد السيد الجليند، "من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة"، (القاهرة: مكتبة الزهراء)، 1410هـ/1990، ص 24.

32 – المرجع السابق، ص 31–38، وعن الخلل الذي حدث في توزيع الثروة في العهد الأموي وحتى مجيء الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز، انظر: بن سعد، "الطبقات الكبرى"، (القاهرة: مطبعة دار التحرير) الجزء الخامس، ص 275. وعن الأوضاع الاجتماعية السائدة في العصر العباسي، انظر ما أورده الجاحظ في كتابه "البخلاء"، (القاهرة: دار المعارف)، الطبعة السادسة، تحقيق طه الحاجري، فهذا الكتاب الأدبي يطرح باقتدار أدى الثراء الفاحش والبطر إلي ظهور البخل وتنامي الانعزال.

وانظر كذلك، د.حسن حنفي "التراث والتجديد"، (بيروت: دار التنوير) الطبعة الأولى 1981م، ص79.

33 – عبد الوهاب الشعراني "لطائف المنن والأخلاق"، بدون بيانات، وتوجد نسخة من الكتاب في مكتبة السيدة زينب بالقاهرة، وهي التي اعتمد عليها الباحث .. انظر هذا الكتاب ص 433.

34 – المرجع السابق، ص 507.

35 – القشيري، مرجع سابق، ص 293.

36 – المرجع السابق، ص 232، وعن التفسيرات المختلفة للزهد الصوفي الإسلامي، انظر: نيكلسون، "في التصوف الإسلامي وتاريخه"، ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفي، (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر) 1969م، ص (43–47). وانظر كذلك: بن عطاء الله السكندري "بهجة النفوس" تصنيف الأستاذ على حسن العريض، سلسلة دراسات في الإسلام، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1969م، ص 113.

وانظر كذلك: أبو سعيد الخراز "الطريق إلى الله" تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود، (القاهرة: مكتبة العروبة)، ص 49.

وانظر أيضا: الحارس المحاسبي، "المسائل في إعمال القلوب والجوارح والمكاسب والعقل"، تحقيق وتعليق عبد القادر أحمد عطا، (القاهرة: عالم الكتب) الطبعة الأولى، 1969م، ص (40–46).

37 – د. فيصل بدير عون، مرجع سابق، ص 112.

38 – د. عبد الحليم محمود، "تاج الصوفية أبو بكر الشبلي: حياته وآراؤه"، (القاهرة: دار المعارف) 1985م، ص ص (70 ، 71)

39 – الشعراني، مرجع سابق، ص 169.

40 – فرانسوا بورجا، "الإسلام السياسي: صوت الجنوب"، كتاب العالم الثالث، (القاهرة: دار العالم الثالث)، ترجمة د.لورين ذكري، الطبعة الأولى، 1992م، ص 33.

41 – استعمل هذا المصطلح الدكتور على زيعور في وصفه وتشريحه للفكر الصوفي، انظر: د. على زيعور، "التحليل النفسي للذات العربية: العقلية الصوفية ونفسانية التصوف"، (بيروت: دار الطليعة)، الطبعة الأولى، ديسمبر 1979م، ص ص (5 ، 6).

42 – انظر بالتفصيل في هذا الشأن: د. كامل مصطفى الشيبي، "الصلة بين التصوف والتشيع"، (القاهرة: دار المعارف) 1969م.

43 – دائرة المعارف الإسلامية، مرجع سابق، ص 334. وانظر كذلك: الشوكاني، "قطر الولي على حديث الولي" تحقيق إبراهيم هلال، (القاهرة: دار الكتب الحديثة)، ص (70–85).

44 – د. يوسف زيدان، "كرامات الصوفية: نص أدبي مضاد للتصوف"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مجلة فصول المجلد 3، خريف 1994م، ص 227.

45 – يوسف بن إسماعيل النبهاني، "جامع كرامات الأولياء"، تحقيق ومراجعة: إبراهيم عطوة عوض، (القاهرة: مطبعة الحلبي)، الطبعة الثالثة، 1404هـ/1984م.

46 – نبيل عبد الفتاح، "عقل الأزمة: تأملات نقدية في ثقافة العنف والغرائز والخيال المستور"، (القاهرة: دار سشات للدراسات والنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، 1993م، ص ص (125 ، 126).

47 – انظر في هذا الشأن: د. محمد عابد الجابري، "العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته"، (الدار البيضاء: المركز الثقافي)، 1990م، ص (5–13).

48 – حول هذا المفهوم، انظر:

– Jean Piaget، The Essential Piaget، Edited by" Howard F. Guber and J.Jacques، voneche، New York: Basic Book، 1977، p:156/ 157

49 – د. يوسف زيدان، مرجع سابق، ص 227. وعن كرامات الصوفية انظر كذلك: المناوي "الكواكب الدرية في مناقب السادة الصوفية"، بدون بيانات، متواجدة في مكتبة مسجد السيدة زينب بالقاهرة- نور الدين بن جرير اللخمي الطشنوفي، "بهجة الأسرار ومعدن الأنوار في بعض مناقب عبد القادر الجيلاني"، (القاهرة: البابلي الحلبي)، د. ت.

50 – د. عبد الرحمن عيسوي، "سيكولوجية الخرافة والتفكير العلمي"، (بيروت: دار النهضة العربية)، 1984، ص (38–40).

51 – الجليند، مرجع سابق، ص 66.

52 – مقابلة مع السيد عبد الحميد حنينة، خادم الشيخ إبراهيم سلامة الراضي شيخ الطريقة الحامدية الشاذلية ويعد بمثابة مؤرخ الطريقة، وعن المحبة الصوفية انظر كذلك:

د. فيصل بدير عون، مرجع سابق، ص (125–129).

ود. عامر النجار، "التصوف النفسي"، (القاهرة: دار المعارف) 1984م، ص (318–322).

هوامش المبحث الثاني: المكون التنظيمي

1 – د. حسين أحمد أمين، "الاجتهاد في الإسلام ... حق هو أم واجب؟" سلسلة كتب المواجهة، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، 1993م، ص 150.

2 – د. أبو الوفا التفتازاني، مرجع سابق، ص 25.

3 – د. السيد رزق الطويل، "الطرق الصوفية في مصر"، مجلة الهلال، مايو 1992م، ص 13.

4 – عبد الحكيم الغني قاسم، مرجع سابق، ص 132.

5 – د. يوسف فرحات، "الفلسفة الإسلامية وأعلامها"، كتاب الموسوعة، (جنيف: دار ترادكسيم)، الطبعة الأولى، 1986م، ص 47.

6 – د. مصطفى غلوش، "التصوف الإسلامي بين الإشراق والفلسفة"، مذكرات مقررة على طلبة كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، ص (38–43).

7 – المرجع السابق، الصفحات نفسها.

8 – د. محمد الجوهري، (مشرف) "الدراسة العلمية للمعتقدات الشعبية"، الجزء الثاني في: "دليل العمل الميداني لجامعي التراث الشعبي"، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية)، الطبعة الأولى، 1993م، ص 179.

9 – د. عاطف العراقي، "ثورة العقل في الفلسفة العربية"، (القاهرة: دار المعارف)، الطبعة الخامسة، 1984م، ص 129.

10 – انظر في هذا الشأن: محاضر اجتماع المجلس الأعلى للطرق الصوفية، حيث يبدو الحرص الشديد على بقاء مشيخة الطريقة في أبناء الشيخ والأقرب فالأقرب عندما يموت شيخ الطريقة ويتقدم البعض لنيل المشيخة.

11 – محمد لطفي خشبة، "المناقب الخليلية"، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه)، ص 20، ص 51.

12 – سيف النصر عشري، "السيرة الحامدية الشاذلية"، الجزء الأول، "الشيخ سلامة بن حسن الراضي شيخ ومؤسس الطريقة الحامدية الشاذلية"، طبعة خاصة، ص (140–146).

13 – د. عبد الحليم محمود، "قضية التصوف: المدرسة الشاذلية"، (القاهرة: دار المعارف)، 1983، ص 17.

14 – سيف النصر عشري، مرجع سابق، ص 60.

15 – المرجع السابق، ص (33–35).

16 – د. أبو الوفا التفتازاني، مرجع سابق، ص 26–27. وللمزيد من المعلومات عن الطرق الصوفية في العصر، انظر: د. عامر النجار، "الطرق الصوفية في مصر: نشأتها ونظمها وروادها"، (القاهرة: دار المعارف) الطبعة الرابعة 1990م.

17 – د. توفيق الطويل، "التصوف في مصر إبان العصر العثماني"، سلسلة تاريخ المصريين (21)، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، 1988م، ص (97–101).

18 – انظر: عبد الرحمن الجبرتي، "عجائب الآثار في التراجم والأخبار"، الجزء الرابع، ص (202–204).

19 – د. أبو الوفا التفتازاني، مرجع سابق، ص 30.

20 – المرجع السابق، ص 33.

21 – تم تصميم هذا الشكل من خلال ما جاء في كتاب "التصوف الإسلامي: رسالته ومبادئه، ماضيه وحاضره"، عن المشيخة العامة للطرق الصوفية في عهد عبد الناصر، (القاهرة: مطابع دار الكتاب العربي) 1958م.

22 – المرجع السابق.

23 – انظر في هذا الشأن: القانون 118 لسنة 1976م، مادة 1، 2، الباب الأول، الفصل الأول، ومادة 5، الباب الأول، الفصل الثاني، والمادة 27 من القانون نفسه. وطالع نص القانون في الملاحق المدرجة في نهاية الكتاب.

24 – انظر: قانون الطريقة الحامدية الشاذلية، المواد من 48–175، ص (9 – 25)، وطالع نص القانون كاملا في الملاحق المدرجة في نهاية الكتاب. وانظر كذلك:

– مقابلة شخصية مع السيد جابر دسوقي بكور إمام مسجد الحامدية الشاذلية بالمهندسين، القاهرة، 1993/10/3.

– مقابلة شخصية مع السيد خليل محمد دسوقي خادم الطريقة الحامدية الشاذلية، 1993/10/3.

25 – د. فاروق أحمد مصطفى، "البناء الاجتماعي للطريقة الحامدية الشاذلية في مصر: دراسة في الانثروبولوجيا الاجتماعية"، (الإسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، الطبعة الأولى، 1980، ص 201.

26 – حكى بعض مريدي الحامدية الشاذلية للباحث العديد من القصص التي تثبت هذه المقولة سواء كان بعضهم يساعد البعض الآخر أو كان الشيخ هو الذي يمد يد المساعدة، وانصبت أغلب الحكايات على كرم الشيخ فبعضهم قال إنه كان يعطي أحيانا لمريديه كل ما لديه وما في بيته، وحكى السيد خليل محمد دسوقي خادم الطريقة الشاذلية للباحث أن الشيخ إبراهيم سلامة الراضي كان ذات يوم مسافرًا بسيارته الخاصة إلى إحدى البلدان المجاورة للقاهرة، وفي أحد شوارعها قابل بالمصادفة أحد مريديه فأوقف السيارة، وصافحه وشكى له المريد حاجته إلى المال بشكل ضروري، فأعطاه الشيخ إبراهيم كل ما معه، واضطر للعودة مرة أخرى إلى بيته لأن السيارة كانت تحتاج إلى بنزين و لم يعد معه ما يشتري به، وهذه حكاية من عشرات الحكايات سمعها الباحث من خلال مشاركته لمريدي الحامدية الشاذلية.

27 – د. فاروق أحمد مصطفى، المرجع السابق، ص: 202.

28 – د. توفيق الطويل، "التصوف في مصر إبان العصر العثماني"، مرجع سابق، ص (66 – 67).

29 – لاحظ الباحث هذا من خلال مشاركته مريدي الحامدية الشاذلية في العديد من الحضرات، أثناء جمعه مادة هذا البحث.

30 – شارك الباحث في هذه الحضرات، ولمزيد من المعلومات انظر:

أ– سليمان جميل، "الإنشاد في الحضرة الصوفية وفقا لطريقة الحامدية الشاذلية"، (القاهرة: مطبعة الكيلاني)، 1970م، ص (33 ، 34).

ب– عبد الحكيم قاسم، "أيام الإنسان السبعة"، رواية تتناول طقوس المتصوفة وهي عمل أدبي فريد، يسرد واقعا عاشه المؤلف، الذي كان أبوه ينتمي إلى إحدى الطرق الصوفية بقرية البندرة مركز السنطة محافظة الغربية، ولذا تعتبر في مجملها في حكم دراسة قائمة على الملاحظة بالمشاركة، وقد تم طبعها عدة طبعات في مصر.

31 – عبد المنعم محمود الجندي،"سيدي إبراهيم سلامة الراضي: شيخ الطريقة الحامدية الشاذلية"، السيرة الحامدية، الجزء الثاني، 1410هـ/1990،طبعة خاصة، ص (96 – 102).

32 – انظر:

- Michel Gilsenan، Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in The Sociology Religion، Oxford University، Clarend press، 1973، p:1970

33 – انظر:

- Max Weber، The Theory of Social and Economic Organizatio، Translated by A. Henderson، London، Oxford University Press، 1944، p،328350/.

34 – أبو بكر العيدروسي، "النجم الساعي في مناقب الرفاعي"، الطبعة الأولى، 1970م، ص 46.

35 – سيف النصر عشري، مرجع سابق، ص 60.

36 – المرجع السابق، ص 128.

37 – محمد محمد أبو خليل الصغير، "سيرة ومناقب العارف الرباني شيخنا أبي خليلي وسموه الروحي"، طبعة خاصة، ص (216 – 218).

38 – انظر:

- Michel Gilsenan، Ibid، p: 1970

39 – محمد لطفي خشبة، مرجع سابق، ص 64.

40 – سيف النصر عشري، مرجع سابق، ص 139.

41 – المرجع السابق، ص 125.

42 – انظر نص تلقين العهد في "قانون الحامدية الشاذلية"، ص (41 – 45)، وهو قانون وضعه شيخ الطريقة ومؤسسها الشيخ سلامة الراضي ويتكون من 329 مادة خاصة بإدارة شئون الطريقة وترتيب العلاقة بين أتباعها وعلاقتها بالطرق الصوفية الأخرى، انظر: ملاحق الكتاب.
43 – المرجع السابق، المواد 44 و 45 و 46 و 155 و 228 و 229 و 250.
44 – الشيخ سلامة الراضي، "مواعظ حامدية"، ص 10.
45 – سيف النصر عشري، مرجع سابق، ص 163.
46 – المرجع السابق، ص (156، 157).
47 – عبد القادر عطا، "المسائل في إعمال القلوب والجوارح والمكاسب والعقل للمحاسبي"، (القاهرة:عالم الكتب) الطبعة الأولى، عام 1969م، ص 5.
48 – محمد لطفي خشبة، مرجع سابق، ص 189.
49 – د. فاروق أحمد مصطفى، "البناء الاجتماعي للطريقة الحامدية الشاذلية في مصر: دراسة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية"، مرجع سابق، ص 255.

هوامش المبحث الثالث: المكون التاريخي

1 – يستعمل هذا التعبير أنصار الحركة الإسلامية المعاصرة لوصف جيل الصدر الأول من الإسلام. انظر في هذا الشأن: محمد قطب، "واقعنا المعاصر"، مؤسسة المدينة للصحافة، الطبعة الأولى، 1407هـ/1987م.
2 – أبو حامد الغزالي، "إحياء علوم الدين"، مرجع سابق، الجزء الخامس، ص 67.
3 – محمد صادق عرجون، مرجع سابق، ص 64.
4 – د. أحمد صبحي منصور، "السيد البدوي بين الحقيقة والخرافة"، (القاهرة: مطبعة الدعوة الإسلامية)، الطبعة الأولى، 1403هـ/1982م، ص (22–27).
5 – انظر في هذا الشأن: د. مصطفى عبد الله بعيو، "المختار في تاريخ ليبيا"، (بنغازي: دار ليبيا للنشر والتوزيع)، الجزء الأول، 1967. وانظر كذلك:
– صلاح الدين حسني السوري (مشرف)، "بحوث ودراسات في التاريخ الليبي 1911–1943م"، منشورات جامعة الفاتح(4)، 1984م.
– ود. أحمد صدقي الدجاني، "الحركة السنوسية: نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر"، طبعة خاصة، 1988.
6 – انظر: الشاطر بصيلي عبد الجليل، "معالم تاريخ سودان وادي النيل من القرن العاشر حتى القرن التاسع عشر الميلادي"، الطبعة الأولى، 1955، ص (196–201).
وانظر كذلك: د. محمد بهاء الدين الغمري، "الحركة المهدية وانعكاساتها على العلاقات المصرية السودانية"، (القاهرة: مكتب أوزوريس للكتب والمجلات)، 1994م.
7 – د. أحمد الموصلي، "الأصولية الإسلامية والنظام العالمي"، (بيروت: مركز الدراسات الإستراتيجي والبحوث والتوثيق) الطبعة الأولى، 1992م، ص 55.
8 – تمت مراجعة التواريخ الخاصة بالحكام طبقًا لموسوعة "حكام مصر من الفراعنة إلى اليوم"، تأليف د. ناصر الأنصاري، (القاهرة: دار الشروق)، الطبعة الثانية، 1408هـ/1987م.

9 – انظر:

- Morrces Berger، Islam in Egypt Today، Social and political Aspects of popular Religion، London Cambridge University press،1970 ، p: 19/.

10 – بن سعد، "الطبقات الكبرى"، الجزء الأول، ص: 119م.

11 – د. محمد عابد الجابري، "التراث والحداثة: دراسات ومناقشات"، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، الطبعة الأولى، يوليو 1991م، ص 174.

12 – بن إياس الحنفي، "بدائع الزهور في وقائع الدهور"، تحقيق محمد مصطفى، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، الجزء الأول، القسم الأول، الطبعة الثانية، 1402هـ/1982، ص 163.

13 – أحمد أبو كف، "آل بيت النبي في مصر"، (القاهرة: دار المعارف)، 1988م، ص 245.

14 – أندريه ريمون، "القاهرة: تاريخ حاضرة"، (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع)، ترجمة لطيف فرج، 1994م، ص 56.

15 – لمزيد من المعلومات في هذا الشأن، انظر: بن تغري بردي الأتابكي، "النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة"، (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر)، الجزء الرابع، ص (79 – 104).

16 – فاروق أحمد مصطفى، "الموالد: دراسة للعادات والتقاليد الشعبية في مصر"، (الإسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، الطبعة الثانية، 1982م، ص 79.

وانظر كذلك: د. حسن إبراهيم، "تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، الجزء الرابع، "العصر العباسي الثاني في الشرق ومصر والمغرب والأندلس"، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية)، الطبعة الثانية، 1982، ص 645.

17 – د. أمينة أحمد الشوربجي، "رؤية الرحالة المسلمين للأحوال المالية والاقتصادية في العصر الفاطمي"، سلسلة تاريخ المصريين (72)، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، 1994م، ص (443 ، 444).

18 – د. أيمن فؤاد السيد، "الدولة الفاطمية في مصر، تفسير جديد"، (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية)، الطبعة الأولى، 1413هـ/1992، ص 109.

19 – د. أحمد صبحي منصور، ص: 31–33.

20 – المرجع السابق، ص: 33–34.

21 – د. محمد محمد أمين، "الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر: دراسة تاريخية وثائقية 648/923هـ–1250/1517م"، (القاهرة: دار النهضة العربية)، ص 205.

22 – د. دولت عبد الله، "معاهد تزكية النفوس في مصر في العصر الأيوبي والمملوكي"، (القاهرة: مطبعة حسان)، ص (278 – 286).

23 – المقريزي، "المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار"، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية)، الجزء الثاني، ص 415.

24 – د. عامر النجار، مرجع سابق، ص (88 – 98).

25 – د. قاسم عبده قاسم، "دراسات في تاريخ مصر الاجتماعي: عصر سلاطين المماليك"، (القاهرة: دار المعارف)، الطبعة الثانية، 1983م، ص 99.

26 – أحمد أبو كف، مرجع سابق، ص 204.

27 – المقريزي، مرجع سابق، ص (430 ، 431).

28 – محمد فهمي عبد اللطيف، "السيد البدوي ودولة الدراويش في مصر"، (القاهرة: المركز العربي للصحافة)، 1979م، ص ص (141 ، 142).
29 – بن إياس الحنفي، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص (456 – 457).
30 – المقريزي، مرجع سابق، ص 416.
31 – د. ولت عبد الله، مرجع سابق، ص 290.
32 – المرجع السابق، ص 290.
33 – د. توفيق الطويل، "التصوف في مصر إبان العصر العثماني"، مرجع سابق، ص 48.
34 – المرجع السابق، ص 49.
35 – نفسه، ص (54 – 56).
36 – نفسه، ص 75.
37 – نفسه، ص (117 – 123).
38 – الشعراني، "لطائف المنن والأخلاق"، مرجع سابق، ص 458.
39 – المرجع السابق، الصفحة نفسها.
40 – عبد الله حنا، "ميزان القوى الاجتماعية بين الطرق الصوفية وحركة التجديد الإسلامي في عصر النهضة"، في: مجموعة باحثين، " الدين في المجتمع العربي"، مرجع سابق، ص ص (332 ، 333).
41 – أحمد أبو كف، مرجع سابق، ص 205.
42 – د. أبو الوفا التفتازاني، "الطرق الصوفية في مصر"، مرجع سابق، ص 29.
43 – بيير جان لويزار، "الصوفية المصرية المعاصرة"، مجلة مصر والعالم العربي (2)، يونيو 1994م، القاهرة، مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية والاجتماعية، ص 144.
44 – المرجع السابق، ص 145.
45 – محمد توفيق البكري، "الطرق الصوفية بالديار المصرية"، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم 3737، بدون بيانات.
46 – د. ماهر حسن فهمي، "محمد توفيق البكري"، سلسلة، "أعلام العرب"، رقم (64)، (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر)، أبريل 1967، ص 88.
47 – المرجع السابق، ص 89.
48 – د. ماهر حسن فهمي، مرجع سابق، ص 93.
49 – المرجع السابق، ص 94.
50 – نفسه، ص 97.
51 – نفسه، ص ص (71 ، 72).
52 – المرجع السابق، ص (74 – 80).
53 – بيير جان لويزار، مرجع سابق، ص 146.
54 – المرجع السابق، ص 146 أيضا.
55 – نفسه، ص ص (170 ، 171).
56 – د. زكريا سليمان بيومي، "الطرق الصوفية بين الساسة والسياسة في مصر المعاصرة: دراسة تاريخية وثائقية، 1903–1983م"، (القاهرة: دار الصحوة للنشر)، الطبعة الأولى، 1992م، ص ص (31 ، 32).
57 – بيير جان لويزار، مرجع سابق، ص ص (169 ، 170).

58 – د. زكريا سليمان بيومي، "الطرق الصوفية بين الساسة والسياسة في مصر المعاصرة"، مرجع سابق، ص ص(52 ، 53).

59 – مقابلة مع الأستاذ علي سلامة السكرتير العام المساعد الأسبق لحزب الوفد المصري المعارض، يوم 1995/4/18م.

60 – بيير جان لويزار، مرجع سابق، ص ص (169 ، 170).

61 – د. زكريا سليمان بيومي، "الطرق الصوفية بين الساسة والسياسة"، مرجع سابق، ص 53.

62 – المرجع السابق، ص 51.

63 – رباب الحسيني حسن العوضي، "موقع الدين في إيديولوجيات العالم الثالث: دراسة حالة مصر 1952–1981"، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة عين شمس، كلية الآداب 1987، ص (71 – 299).

64 – انظر:

- Morrce Berger، Ibid، p:70/ 72 .

65 – بيير جان لويزار، مرجع سابق، ص 172.

66 – مشيخة عموم الطرق الصوفية، "التصوف الإسلامي:رسالته ومبادئه، ماضيه وحاضره"، مرجع سابق، ص 53.

67 – المرجع السابق، ص 46.

68 – رفعت سيد أحمد، "العلاقة بين الدين والدولة في مصر: 1952–1970م"، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 1984م، ص 219.

69 – محمد حامد، "شعراوي جمعة وشهادته للتاريخ"، حلقات نشرتها صحيفة العربي الناطقة بلسان الحزب العربي الديمقراطي الناصري، السنة الأولى، العدد 47، 1994/5/23م، ص 9.

70 – د. رفعت سيد أحمد، مرجع سابق، ص 222.

71 – المرجع السابق، ص 223.

72 – بيير جان لويزار، مرجع سابق، ص: 175.

73 – د. رفعت سيد أحمد، مرجع سابق، ص: 223. وانظر كذلك: لويزار، مرجع سابق، ص 175.

74 – حسن عباس زكي، حور مع مجلة روز اليوسف، العدد 3427، 1994/2/14م، ص (49–51).

75 – بيير جان لويزار، مرجع سابق، ص ص (172 ، 173).

76 – د. أكرم عبد القادر بدر الدين، "ظاهرة الاستقرار السياسي في مصر 1952–1970م" رسالة دكتوراه، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 1981م، ص ص (228 ، 229).

77 – بيير جان لويزار، مرجع سابق، ص (173 ، 176).

78 – رباب الحسيني عوض، مرجع سابق، ص (71 – 299).

79 – مجلة التصوف الإسلامي، افتتاحية العدد الأول، جمادى الآخر 1399هـ/مايو 1979م، ص 2.

80 – فؤاد السيد، "مسئولية من هذا الانحراف؟"، مجلة التصوف الإسلامي، العدد 31، ذو الحجة 1401هـ/ أكتوبر 1981م، ص 31.

81 – انظر اللقاء السابق مع الأستاذ على سلامة وكذلك:

أ– مقابلة مع الأستاذ ضياء الدين داود أمين عام الحزب العربي الناصري.

ب– مقابلة مع الأستاذ عادل حسين أمين عام حزب العمل يوم 1995/4/19م.

جـ– مقابلة مع الأستاذ توفيق عبده إسماعيل، نائب سابق عن الحزب الوطني في مجلس الشعب يوم 1995/5/5م.

82 – د. أماني قنديل، "الجمعية الأهلية والثقافة والتنشئة السياسية في مصر: قراءة في التاريخ الاجتماعي والسياسي"، في د.كمال المنوفي محرر "الثقافة السياسية في مصر بين الاستمرارية والتغير"، أعمال المؤتمر السنوي السابع للعلوم السياسية 1993م، (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة)، الطبعة الأولى، 1994م، الجزء الثاني، ص 1031.

83 – شاخت وبوزورث، "تراث الإسلام"، ترجمة د. حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب) سلسلة عالم المعرفة 12، مايو 1988م، ص 117.

84 – د. حسين مؤنس، "عالم الإسلام"، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي)، 1989م، ص ص (205، 206).

85 – د. سيدة إسماعيل كاشف، "مصر في عهد الإخشيديين"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، سلسلة تاريخ المصريين 29، 1989م، ص ص (308 ، 309).

86 – طه عبد الباقي سرور، "من أعلام التصوف الإسلامي"، (القاهرة: مكتبة نهضة مصر)، الجزء الأول، ص (17–22).

87 – د. طاهر عبد الحكيم، "الشخصية الوطنية المصرية: قراءة جديدة لتاريخ مصر"، (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، 1986م، ص ص (109 ، 110).

88 – أحمد صبحي منصور، مرجع سابق، ص 31.

89 – الشعراني، "لطائف المنن والأخلاق"، مرجع سابق، ص ص (440 ، 441).

90 – د. مصطفى حجازي، "التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور"، (بيروت: معهد الإنماء العربي)، الطبعة الرابعة، 1986م، ص ص (149 ، 150).

91 – د. وجيه كوثراني، "مستقبل المشروع السياسي الإسلامي"، مجلة منبر الحوار، السنة التاسعة العدد 31، 1994م، ص 116.

92 – د. سيد عويس، "الازدواجية في التراث الديني المصري: دراسة ثقافية اجتماعية تاريخية"، (القاهرة: دار الموقف العربي للصحافة والنشر والتوزيع)، ص ص (61 ، 62).

93 – أحمد صادق سعد، "في ضوء النمط الأسيوي للإنتاج: تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي"، (بيروت: دار بن خلدون)، ص (491 – 493).

94 – مذكرات المستشرق بريس دافين، "إدريس أفندي في مصر: 1807–1879"، (القاهرة: كتاب اليوم، مؤسسة أخبار اليوم)، العدد 323، ذو الحجة 1411هـ/يوليو 1991م، ص 30، ص 46.

95 – المقريزي، مرجع سابق، ص (414 – 436).

96 – علي مبارك، "الخطط التوفيقية الجديدة لمصر: القاهرة ومدنها وبلادها القديمة والشهيرة"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، الطبعة الثانية، مصورة، 1980م، الجزء الأول، ص (224 – 226).

97 – د. سيد عويس، "الطرق الصوفية في المجتمع المصري"، مجلة الهلال، يونيو 1985م، ص 53.

98 – الشعراني، "لطائف المنن والأخلاق"، مرجع سابق، ص 508.

99 – عبد الرحمن الجبرتي، مرجع سابق، الجزء الأول، ص 189.

100 – هي قرية الإسماعيلية، مركز المنيا، محافظة المنيا، ومسقط رأس هذا الصوفي هي قرية جبل الطير التابعة لمركز سمالوط بالمحافظة نفسها، وكانت حضراته تتم بكافة قرى المركز وغيره من المراكز المجاورة.

101 – علي فهمي، "دين الحرافيش بمصر المحروسة"، مرجع سابق، ص 33.

102 – طاهر عبد الحكيم، مرجع سابق، ص ص (111 ، 112).

103 – د. عبد الله حنا، مرجع سابق ص 330.
104 – شوقي عبد الحكيم، "أغاني الموالد بين مخاواة الجان والمدلولات السياسية"، أخبار الأدب، العدد 60، 27 ربيع الآخر 1415هـ/4 سبتمبر 1994م، ص 26.
105 – د. محمد أركون، "الفكر الإسلامي نقد واجتهاد"، ترجمة وتعليق هاشم صالح، (بيروت: دار الساقي)، الطبعة الثانية، 1992م، ص 159.
106 – شوقي عبد الحكيم، مرجع سابق
107 – هناك من يشكك في مصرية بن عروس، ومن بين هؤلاء عبد الرحمن الأبنودي الشاعر والكاتب الشعبي المعروف كتب سلسلة مقالات في صحيفة الأخبار يقول فيها إن بن عروس لم يأت مطلقا إلى مصر بل عاش ومات في تونس.
108 – د. حسين مؤنس، "عالم الإسلام"، مرجع سابق، ص (207 – 209).
109 – أبو حامد الغزالي، "المنقذ من الضلال"، مرجع سابق، ص 140.
110 – د. عبد الحليم محمود، "قضية التصوف: المنقذ من الضلال"، مرجع سابق، ص 237.
111 – د. عبد المنعم الحفني، "الموســوعة الصــوفية"، (القاهــرة: دار الرشاد)، الطبعة الأولى، 1992م، ص 88.
وانظر كذلك: د. مصطفى حلمي، "ابن تيمية والتصوف"، (الإسكندرية: دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع)، الطبعة الثانية، 1982م، ص 199.
112 – بن تيمية، "التصوف والفقراء"، تحقيق محمد عبد الله السمان، سلسلة الثقافة الإسلامية، 23، نوفمبر 1960م، ص ص (31 ، 32).
113 – د. عبد المنعم الحفني، مرجع سابق، ص 89.
114 – المرجع السابق، ص (110 – 112).
115 – د. توفيق الطويل، "في تراثنا العربي الإسلامي"، مرجع سابق، ص 183.
116 – راجع في هذا بالتفصيل د. توفيق الطويل، "التصوف في مصر إبان العصر العثماني"، مرجع سابق، ص (169 – 199).
117 – مجلة الهدى النبوي التي كانت تصدرها جماعة أنصار السنة المحمدية ثم توقفت وحلت محلها "مجلة التوحيد"، العدد الرابع، عام 1367هـ، ص 37.
118 – د. محمد عبد العزيز داود، "الجمعية الإسلامية في مصر ودورها في نشر الدعوة الإسلامية"، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي)، الطبعة الأولى 1992م، ص ص (141 ، 142).
119 – مذكرات الإمام محمد عبده، "سيرة ذاتية"، عرض وتحقيق طاهر الطناحي، (القاهرة: كتاب الهلال)، العدد 507، مارس 1993م، ص (41 – 50).
120 – عبد العاطي محمد أحمد، "الفكر السياسي للإمام محمد عبده"، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 1977م، ص 73.
121 – الإمام محمد عبده، "الإعمال الكاملة"، تحقيق وتقديم الدكتور محمد عمارة، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر)، الجزء الثالث 1972، ص 531.
122 – الإمام محمد عبده، "الأعمال الكاملة" الجزء الثالث، مرجع سابق، ص: 153. وانظر كذلك: د. برهان غليون، "الوعي الذاتي"، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر) الطبعة الثانية، 1992م، ص 62.

123 – د. محمد أحمد خلف الله، "الصحوة الإسلامية في مصر" في "الحركات الإسلامية المعاصرة، في الوطن العربي"، مرجع سابق، ص 42.

124 – إبراهيم البيومي غانم، "الفكر السياسي للإمام حسن البنا"، (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية) الطبعة الأولى، 1412هـ/1992م، ص 272.

125 – عبد الهادي عبد الحكيم محمد الخطيب، "الدور السياسي لحركة الإخوان المسلمين في المجتمع المصري 1936–1952"، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ص 39.

126 – انظر:

- Bill. A. Musk، Popular Islam: The Hunger of The Heart، In Don. M. Mgcurry، Editor: The Gospel and Islam، MARC. West Huntington، Monrovia، Catifornia،1987،pp:208/ 224.

127 – لاحظ الباحث هذه الظاهرة في الدراسات التي أعدها عن الحركة الإسلامية في مصر من خلال مناقشاته مع بعض أعضاء الجماعة الإسلامية وجماعة الجهاد في مصر.

128 – انظر: د. هالة مصطفى، "الإسلام السياسي في مصر من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف"، (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام)، الطبعة الأولى، 1992م، ص 194.

129 – د. حسن حنفي، "ماذا يعني الإســـلام"، مجـلة اليسار الإســـلامي، العـدد الأول، يناير 1981م، ص ص (16 ، 17).

130 – شهاب الدين السهروردي، "عوارف المعارف"، تحقيق د.عبد الحليم محمود، ود.محمود بن الشريف، (القاهرة: دار الكتب الحديثة)، ص 190.

131 – مقابلة مع السيد أحمد عبد الهادي القصبي شيخ مشايخ الطرق الصوفية الأسبق، في شهر إبريل من عام 1995.

132 – المقابلة السابقة.

133 – زكريا سليمان بيومي، "الطرق الصوفية بين الساسة والسياسة"، مرجع سابق، ص 24.

134 – المرجع السابق، ص (50 ، 51).

135 – أحمد أمين، "قاموس العادات والتقاليد"، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية)، ص 106.

136 – انظر أنواع التنظيمات الاجتماعية: د. معز خليل عمر، "البناء الاجتماعي: اتساقه ونظمه"، (عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، 1992م، ص (90 – 95).

137 – المقابلة السابقة مع السيد أحمد عبد الهادي القصبي شيخ مشايخ الطرق الصوفية.

138 – لاحظ الباحث وجود هذه الظاهرة من خلال معايشته للمتصوفة أثناء جمع مادة هذا البحث.

الباب الثاني

الدراسة الميدانية

الفصل السادس
إجراءات الدراسة الميدانية

المبحث الأول
التعريف بالطريقتين محل الدراسة

خضع اختيار الطريقتين الحامدية الشاذلية والخليلية كدراسة حالة يستدل منها على وضع الطرق الصوفية في مصر لعدة اعتبارات، أولها هو اختلافهما في عدة نواحٍ، إذ لا تشابه في ظروف النشأة والمؤهلات الشخصية للشيخ والقدرة الاقتصادية والدقة التنظيمية والانتشار الجغرافي.

فإذا كانت الحامدية الشاذلية قد نشأت من رحم الانشقاق والصراع وكانت متعجلة للاستقلال فإن الخليلية كانت أكثر الطرق تواصلا مع الطريقة الأم التي تنتمي إليها وهي الطريقة البيومية. فالشيخ سلامة الراضي، وكما سبقت الإشارة، انشق على المكية الفاسية بعد أن كان أحد خلفائها في حي بولاق أبو العلا بالقاهرة مؤسسا الحامدية الشاذلية بينما ظل الشيخ أبو خليل، مؤسس الخليلية، يرفض الاستقلال أو الانفصال عن البيومية حتى وفاته.

ومن ناحية المؤهلات الشخصية للشيخين ومجال عملهما، فقد كان الشيخ سلامة الراضي متعلما وهيأ له تعليمه العمل في وظيفة حكومية أما الشيخ أبو خليل فقد كان أميًّا وعمل بالتجارة.

وتتسم الطريقة الحامدية الشاذلية بالميل إلى التنظيم الدقيق من الناحية الإدارية مقارنة بالخليلية، فالحامدية مؤسسة اجتماعية ضخمة لها مواردها المالية التي يتم إنفاقها في مختلف أوجه الرعاية الاجتماعية، إذ تتبعها مدرسة ومستشفي ولها صندوق تكافل يأخذ منه بعض الفقراء ما يقيم أودهم ويقضي جزءا من احتياجاتهم، والطريقة من أكبر الطرق من حيث عدد مريديها، ومنتشرة جغرافيا في ثنايا أغلب خريطة مصر وهذا استوجب نظاما إداريا محكما يمسك بكل جوانب الطريقة، روحيا وإداريا، ويضمن استمرارها ونموها.

أما الطريقة الخليلية فهي أقل انتشارا ويوجد أغلب مريديها في محافظة الشرقية، وهي المحافظة التي تشهد زخما صوفيا كبيرا، كما يتواجد أتباع الخليلية في القاهرة، وهي أقل من الحامدية الشاذلية قدرة مالية وأضعف منها إحكامًا إداريًا.

وما سبق يعنى أننا أمام طريقتين مختلفتين في عدة نواحٍ ولكن يجمع بينهما بالنسبة للباحث شيئان مهمان:

الأول: كلتاهما من الطرق الحديثة التي نشأت في القرن العشرين، فرغم أن الشيخ محمد أبو خليل بدأ حياته الصوفية في أواخر القرن التاسع عشر إلا أن استقلال الخليلية، وكما سبق الذكر، لم يتم سوى في القرن العشرين، وبعد وفاة الشيخ عام 1920.

الثاني: كلتاهما حالة بحثية قريبة من الباحث من ناحية إمكانية الحصول على المعلومات بتجنيد الإخباريين أو بالإطلاع على الوثائق والكتب ذات الصلة أو بالاندماج في الطريقة ومشاركة مريديها طقوسهم.

1 – الحامدية الشاذلية

مؤسس الطريقة الحامدية الشاذلية هو الشيخ سلامة حسن سلامة الراضي الذي ولد في السادس عشر من شهر رجب عام 1284هـ/1867م، بحي بولاق أبو العلا في القاهرة ويتصل نسبه بالشيخ "أبو طقية" الذي يوجد مسجده وضريحه ببلدة "ريدة" من أعمال مركز المنيا، محافظة المنيا بصعيد مصر وجده القريب هو الشيخ "حامد الريدي" الذي يوجد ضريحه بمدينة المنيا [1].

وبدأ الشيخ سلامة طريقه الصوفي مريدا بالطريقة المكية الفاسية التي تأسست على يد محمد بن محمد الفاسي عـام (1289هـ/1872م) أي بعد ميلاد الشيخ سلامة بخمس

سنوات فقط. والفاسي هو رجل مراكشي كان يعيش في مكة وكانت طريقته تعرف في البداية بالطريقة الفاسية، وتحت قيادة ابنه وخليفته محمد شمس الدين المكي الفاسي أصبح اسمها "الطرقة المكية الفاسية" أو "الطريقة المكية". وقد زار الأب المؤسس والابن الذي أتي على رأس الطريقة بعده مصر وتمكنا من ضم عدد كبير من الأتباع اليهما ،خاصة بالقاهرة والسويس ومن بينهم "سلامة حسن الراضي" (2).

وبعد المكية الفاسية انضم الراضي إلى الطريقة "القاوقيجية" وهي إحدى أفرع الشاذلية وقد أسسها محمد بن خليل القوقاجي المعروف باسم "أبو المحاسن"عام (1224–1305هـ) (1809–1887م) ويرجع انتشار هذه الطريقة في مصر أساسًا إلى واحد من خلفاء أبي المحاسن وهو محمد عبد الرحيم النشتشابي (1850/1918) الذي نشر الطريقة في طنطا والقرى المجاورة لها، وساهم خليفة آخر يدعى محمد خفاجي (1277/1359هـ) (1860/1940م) في تجنيد الأتباع للطريقة بدمياط وضواحيها. وقام محمد أبو الفتح أحد أبناء أبى المحاسن بنشر الطريقة في القاهرة وحصل على اعتراف البكري به شيخا للطريقة القواقجية في مصر رغم معارضة والده لهذا الإجراء. وقد طالب أبو الفتح بأن تكون له السلطة على خلفاء الطريقة الذين حولوا المجموعات الواقعة تحت قيادتهم إلى طرق متميزة ومستقلة عن الطريقة الأم (3).

وكان من بين هؤلاء الراغبين في الاستقلال الشيخ سلامة الراضي خليفة الطريقة القاوقجية في منطقة بولاق أبو العلا، حيث كان محل إقامته الدائمة. وبدأ رحلة الانشقاق حين استفز سلوك الشيخ سلامة في أحد المجالس الشيخ محمد أبو الفتح، فقام بطرده ، وكان أبو الفتح يعتبر أن ما أقدم عليه مجرد إجراء تنظيمي مؤقت ولكن الراضي قرر قطع جميع علاقاته مع شيخه وراح يجد ويسعى في تأسيس طريقة جديدة (4).

واستغل الراضي علاقته السابقة بالطريقة الفاسية والتي لم يعد معترفا بها منذ أواخر القرن التاسع عشر، وقام بضم أتباعها إلي طريقته الوليدة، فصدر اعتراف رسمي بها من قبل المجلس الصوفي الأعلى عام 1906، و لم تفلح معارضة أبو الفتح لهذا التوجه في وقف هذا الاعتراف، وبذلك أضافت الطرق الصوفية إلى رصيدها واحدة جديدة اسمها " الحامدية الشاذلية" (5).

ويقول أحد مؤرخي الحامدية الشاذلية إن الشيخ سلامة حفظ القرآن وتعلم مبادئ الحساب، وأجاد الخط الفارسي في السنوات الست الأولي من عمره، وبدأ عمله في الخاصة

الملكية بمرتب لا يزيد على 175 قرشا عام 1880م، أي وهو في الثالثة عشرة من عمره، وظل يتدرج في المناصب حتى وصل راتبه إلى 45 جنيها شهريا بوظيفة رئيس قلم. و لم يكمل الراضي طريقه في التعليم المدني بل تركه مبكرًا متوجها إلى التصوف فدرسه على يد شيوخه وعلمائه واستطاع من حصيلة هذه الدراسة أن يؤلف بعض الكتيبات الصغيرة في علوم التصوف وصل عددها إلى سبعة وعشرين كتيبا (6).

وفي يوم الأربعاء 12 من ذي الحجة 1357هـ/ أول فبراير 1939م، توفي الشيخ سلامة الراضي و لم يكن عمر ابنه وخليفته إبراهيم يتجاوز السابعة عشر آنذاك، فترك الدراسة وكان بالمرحلة الثانوية وتفرغ لشئون الطريقة، ونظرا لأنه لم يكن قد بلغ سن الرشد القانوني بعد فقد تم تعيين وصي عليه وهو الحاج إبراهيم محمود، الذي كان يعمل صائغا وجواهرجيا. ولما بلغ إبراهيم سن الرشد رفعت عنه الوصاية وبدأ يتولى شئون الطريقة بنفسه من دون أن يعين وكيلا للسجادة (7) ، وظل شيخا للطريقة حتى وفاته في 22 مايو عام 1976، وقد حضر جنازته السيد ممدوح سالم رئيس مجلس الوزراء آنذاك وعدد من الوزراء فضلا عن شيخ الأزهر ومشايخ الطرق الصوفية (8).

و لم يكن للشيخ وارث فأصبح موقعة ومكانه شاغرا بعد وفاته خاصة أن أخاه السيد أحمد كمال سلامة لم تكن ظروفه آنذاك تسمح بأن يتولى المشيخة، و لم يكن هناك بد من تنفيذ وصية الشيخ التي تقضي بأن يتولى السيد عبد المنعم محمود الجندي منصب نائب عام مشيخة الطريقة، وتم اعتماد ذلك بصفة رسمية من قبل المجلس الصوفي الأعلى في يونيو 1976م، وظل الجندي في منصبة هذا يسير على النهج نفسه الذي وضعه الشيخ سلامة الراضي مؤسس الطريقة ومن بعده ابنه الشيخ إبراهيم حتى وافته المنية وهو في طريقة لزيارة الشيخ أبي الحسن الشاذلي في صحراء مصر الشرقية في مارس 1990م. (9)

وبعد وفاة الجندي اجتمع خلفاء الطريقة من شتى أنحاء الجمهورية ووقع اختيارهم على السيد حلمي محمد زايد ليتولي منصب القائم بأعمال الطريقة في يونيه عام 1990م، وفي 1991/3/30م، تمت موافقة المجلس الصوفي الأعلى على ذلك وظل حلمي زايد في منصبة هذا حتى صدر قرار من المجلس الأعلى للطرق الصوفية يوم 1995/11/26م، يقضى بتعيين السيد/ حسن أحمد كمال سلامه الشهير بإبراهيم حامد سلامة الراضي شيخا لحامدية الشاذلية خلفا لعمه إبراهيم سلامة الراضي ومن هنا ألغي منصب القائم بأعمال الطريقة (10).

وأنتج هذا التاريخ الطويل للحامدية الشاذلية طريقة تعد من أكبر الطرق الصوفية في مصر إذ يبلغ عدد أعضائها ربع مليون عضو على حد ما أفاد به القائم بأعمال الطريقة، منتشرين في جميع أنحاء وربوع الجمهورية؛ وأنتج كذلك مؤسسة اجتماعية لها نشاطها الواضح. فهناك المجمع الإسلامي التابع للطريقة وهو مسجل لدي وزارة الشئون الاجتماعية بوصفه جمعية خيرية، وقد بدا التفكير في إنشائه عام 1976م، واتخذ الشيخ إبراهيم سلامة الراضي أول إجراء في هذا الاتجاه فكون جمعية تأسيسية ووضع نظاما تمويليا يقضي بأن يتبرع كل عضو بواقع مرتب شهر عن السنة وذلك بالنسبة للموظفين، أما بالنسبة للحرفيين وأصحاب الأعمال الحرة فيتبرعون بواقع شهر أيضا من دخلهم العام، وحددت مدة التبرع بثلاث سنوات قابلة للزيادة ووافت المنية الشيخ إبراهيم و لم يكن قد تم جمع سوى ستين ألف جنيه فقط. وواصل أتباع الطريقة حملة التبرعات حتى جمعوا خمسة ملايين جنيه بدأوا بها بناء المجمع.

ومع الأيام راح مقر الحامدية الشاذلية ينمو حتى أضحى يضم المؤسسات التالية [11]:

1 – مسجد الحامدية الشاذلية وهو مسجد واسع المساحة يقع في حي المهندسين بالقاهرة.

2 – دار مناسبات ليس لخدمة أهالي حي المهندسين فقط بل لخدمة كل أهالي القاهرة الكبرى تقريبا.

3 – مكتبة دينية وثقافية مفتوحة للاطلاع أمام الجميع.

4 – عيادات طبية بأسعار رمزية، بها جميع التخصصات.

5 – مدرسة إسلامية ومدرسة للغات تبدأ من الحضانة حتى الإعدادية.

6 – مقارئ لتعليم وتحفيظ القرآن الكريم.

7 – استراحة ومصلى الشاذلي بقرية حميثرة بمحافظة البحر الأحمر وتهدف إلى استقبال أتباع الطريقة وجميع الوافدين لزيارة الشيخ أبى الحسن الشاذلي.

8 – يتبع الجمعية أيضا مسجد المعتمدية بحي بولاق أبو العلا في القاهرة الكبرى ويسعى كبار رجال الطريقة حاليا إلى أن يتم إنشاء مدرسة وعيادات طبية تلحق بهذا المسجد في المستقبل.

9 – هناك الدور التكافلي الذي تقوم به الطريقة إذ تقدم إعانات شهرية منتظمة لعدد من الأرامل والأيتام والمحتاجين.

من هنا نجد أن الحامدية الشاذلية تعد مؤسسة اجتماعية من مؤسسات المجتمع المدني أو الأهلي، فضلا عن كونها طريقة صوفية يمارس أتباعها الطقوس التي تمارسها الطرق الصوفية الأخرى.

2 – الطريقة الخليلية

ترجع جذور الطريقة الخليلية إلى الطريقة البيومية الأحمدية التي تنتسب إلى الشيخ على البيومي، الذي ولد عام 1108هـ/ 1687م، في قرية بيوم وهي من أعمال مركز ميت غمر، محافظة الدقهلية بدلتا مصر، ومنها استمد لقبة واستمدت طريقته اسمها. و لم يعمر البيومي أكثر من خمسة وسبعين عاما إذ توفي بالقاهرة عام 1183هـ/1762م، وترك للحاضرين ضريحا بالحسينية يحمل اسمه وكذلك عددا كبيرا من المريدين استمرت بهم الطريقة البيومية، التي تعد فرعا من فروع الطريقة الأحمدية التي أسسها السيد أحمد البدوي المدفون في طنطا بمحافظة الغربية [12] .

والشيخ محمد أبو خليل المولود في عام 1250هـ/1829م، كان في مطلع حياته أحد مريدي الطريقة البيومية إذ أخذ العهد وهو في سن الأربعين عن عمه الشيخ الشناوي يوسف وظل حتى وافته المنية في الحادي عشر من شهر شوال عام 1338هـ/ التاسع والعشرين من شهر يونيو غام 1920م، يرفض أن يستقل بمجموعة المريدين المحيطة به في سجادة منفصلة عن السجادة البيومية.

وينحدر الشيخ أبو خليل من جهة الأب من أسره يمنية نزحت أساسا من تركيا خلال فترة حكم العثمانيين للمنطقة العربية، أما والدته فينحدر أصلها من قبيلة بنى سليم التى تقطن مركز سنورس بمحافظة الفيوم، وكان جده الثاني أحد سناجفة الدولة العثمانية في مصر وهو منصب كان كبيرا يتيح لصاحبه سلطة الإشراف علي بعض المقاطعات وإدارة شئونها، أما والده فقد أقام في بداية حياته مع أهله في حي شبرا بالقاهرة ثم هاجر إلى قرية القضابة على فرع رشيد بأقصى شمال الدلتا، ومنها إلى كفر النحال بالزقازيق عاصمة محافظة الشرقية والموطن الأساسي لأتباع الطريقة الخليلية [13] .

وعقب وفاة الشيخ الكبير محمد أبو خليل، حدث نزاع بين أولاده الخمسة حول من يخلفه في قيادة الطريقة وهم إبراهيم أبو خليل ومحمد محمد أبو خليل الكبير ومحمد محمد أبو خليل الصغير والذي كان عمره خمسة عشر عاما لحظة وفاة والده وسيد أبو خليل ورجب أبو خليل وهو أصغرهم [14].

ولقد اختار بعض الإخوان محمد الصغير إذ رأوا أنه أصلح إخوته وأكثرهم التزاما بمنهج الشيخ فيما اختار بعضهم إبراهيم لأنه الأكبر سنا ويستطيع أن يتكفل بأعباء الطريقة ويتحمل مسئولياتها.

ويعتقد أتباع الطريقة في أن هذه المشكلة قد تم حلها حلا "روحيا ميتافيزيقيا" إذ يقولون إن سيدنا الحسين بن علي اجتمع مع السيدة زينب فاختار الحسين الشيخ إبراهيم على اعتبار إنه الأقدر على القيام بتبعات الطريقة لكن السيدة زينب اعترضت وقالت إن الوارث الحقيقي للشيخ هو محمد الصغير فاعترض الحسين لصغر سنه، فقالت السيدة يتولى الطريقة وأنا أتولاه حتى يكبر، وعلى هذا الأساس أصبح الشيخ إبراهيم هو الخليفة ظاهريا بدلا من والده فيما أصبح محمد الصغير الخليفة الروحي [15].

ومن هنا انقسم الإخوان إلى مجموعتين:

- مجموعة كبيرة اتبعت الشيخ إبراهيم.
- مجموعة صغيرة اتبعت الشيخ محمد الصغير.

لكن هذا الوضع أثار حفيظة الإخوان الباقين، فدعا محمد الكبير ورجب أبو خليل لنفسيهما كخلفاء للشيخ محمد أبو خليل بينما انضم سيد أبو خليل إلى أخيه محمد الصغير، فأضحت هناك أربع جبهات تتنافس على خلافة الشيخ.

وأراد قائدا الجبهتين القويتين وهما إبراهيم ومحمد الصغير أن يحصلا على الاعتراف الرسمي من المشيخة العامة للطرق الصوفية، وتسابق أنصار كلا منهما إلى إرسال خطابات التأييد إلى المشيخة مما جعل الأخيرة في موقف حرج إذ لا تستطيع تجاوز أي من الشيخين، فلكل أنصاره ومريدوه و لم يكن أمامها سوى هذا الحل:

أ- تعيين السيد محمد الصغير نائبًا أول لمريدي والده.

ب-تعيين السيد إبراهيم أبو خليل نائبًا ثانيًا لمريدي والده.

وذلك على أن يظل الطرفان تابعان للطريقة البيومية الأحمدية التي كان عليها الشيخ محمد أبو خليل [16].

وبعد وفاة الشيخ إبراهيم سعى أكبر أولاده الشيخ محمود إبراهيم أبو خليل بوسائل شتى "مشروعة وغير مشروعة" كي يحصل على استقلال الخليليين عن البيومية في طريقة صوفية تحمل اسمهم، وتكلل هذا السعي بالنجاح وأصبح محمود أبو خليل شيخًا للخليلية، لكن السيد محمد الصغير ظل منتسبًا إلى الطريقة الأم "البيومية".

وظل محمد الكبير أيضا منتسبا للبيومية ولكن بعد وفاته أخذ ابنه أحمد الشافعي "نيابة" من الشيخ محمود أبو خليل لينضم إلى الخليلية، وعقب وفاة الشافعي اجتمع مريدوه وقرروا أن يكون ابنه الشيخ صالح أبو خليل خليفة له وعلى درجة أبيه أي نائبا للطريقة الخليلية.

أما الشيخ رجب أبو خليل فقد ظل بيوميا حتى وافته المنية والتف دراويشه من بعده حول ابنه محمد وكذلك ظل الشيخ محمد الصغير بيوميا حتى انتقل إلى جوار ربه عام 1982م، فبايع مريدوه ابنه أسامة من بعده، وبعد ذلك توفي الشيخ محمود إبراهيم أبو خليل وخلفه ابنه محمد في مشيخة الطريقة.

وفي عام 1985م، تمت لقاءات بين السيد أسامة أبو خليل ومحمد محمود أبو خليل اتسمت بالود وانتهت بأن يكون أسامة أبو خليل الذي يقطن القاهرة، ويعمل صحفيا بوكالة أنباء الشرق الأوسط، نائبًا أول للطريقة الخليلية، وبذلك أصبحت كل فروع الشيخ أبو خليل تابعة للطريقة الخليلية، وإن كانت صيغة العهد يذكر فيها الشيخ البيومي قبل الشيخ أبو خليل كنوع من التأدب والاحترام [17].

ويقول الأستاذ أحمد زيادة أحد مريدي الخيلية إن أتباع الطريقة الخليلية ينتشرون في كل أنحاء الجمهورية تقريبًا بل إن هناك بعض الأتباع في عدة دول عربية مثل السعودية وليبيا وقد تم تجنيدهم على أيدي مريدي الطريقة الذي يسافرون إلى تلك البلاد بحثًا عن فرصة عمل. لكن الباحث تأكد من تركز أتباع الخليلية في محافظة الشرقية أساسا.

والخليلية ليست "مؤسسة اجتماعية ضخمة مثل الحامدية الشاذلية، فلا مدارس أو عيادات.. الخ، والتكافل الاجتماعي بين مريدي الطريقة يتم ذاتيًا من دون أن يكون منظمًا أو بطريقة مؤسسية وعبر وسيط كما الحال في الحامدية.

المبحث الثاني

أدوات الدراسة الميدانية

في مستهل هذه الدراسة أشير إلى أن الباحث سيستخدم عدة أدوات منهاجية وهي الملاحظة بالمشاركة والاستبيان والمقابلة[18]. وهنا سنطرح كيفية استعمال كل أداة والخطوات التي اتبعناها حتى يتسنى للباحث أن يخرج بأفضل النتائج الممكنة.

1 - الملاحظة بالمشاركة

ما كان للبحث أن يكتمل وأن تصبح أدواته المنهجية دقيقة من دون استخدام أداة تعتبر من أنجع الوسائل التي يتلافى بها الباحث عيوب الاستبيان والمقابلة وما يشوبها من نقص ويجعل الاقتصار عليهما فقط يؤدي إلى نتائج وإن لم تكن غير خاطئة تماما فإنها ستكون مصابة باعتوارٍ ما.

وقد استطلع الباحث البيئتين -الجغرافية والبشرية- للمجتمع محل الدراسة، واقترب من شخوصه، وانخرط فيهم ومارس طقوسهم لفترة زمنية ليست بالقليلة لسببين رئيسيين:

الأول: إيمان الباحث بأن الذين يقفون خارج الظواهر الاجتماعية والسياسية لا يستطيعون أن يحكموا عليها حكمًا مثل الذي يتأتى لأولئك الذين يقعون في قلب الظاهرة أو يقفون داخلها. فالباحث حين مارس طقوس المتصوفة تكشفت له أشياء كان من الصعب أن يمسك بها وهو في مقاعد المتفرجين مثل العلاقة بين الشيخ ومريديه، وبين المريدين بعضهم البعض، ومثل المعاني والقيم التي تسربها الأذكار والأوراد والحضرات رويدا رويدا إلى شخصية المتصوف.

الثاني: إن الملاحظة بالمشاركة لها أثر كبير وبصمة واضحة في تحديد أفكار وتساؤلات الاستبيان في جانب الموضوع الذي يريد الباحث دراسته، فهي تتيح للباحث أن يتعرف عن كثب على عقلية ونفسية أولئك الذين يقوم بدراستهم، كما أنها تعطي له فرصة لا تسنح بغيرها على المقارنة بين ما أتاحه الاستبيان وأعطته المقابلة من نتائج وبين الواقع البحثي وبذلك يكون الباحث قادرا على سد الفجوة بين النتائج التي تتوافر عبر الاستبيان والمقابلة وبين حقيقة مجتمع البحث.

ونظرًا لأن الطريقتين الصوفيتين محل الدراسة من الطرق المفتوحة أمام الناس فلم يجد الباحث صعوبة في أن ينخرط في صفوفهما من دون أن يكشف عن هويته في البداية، فلديهما من يطلقون عليهم "الأخوة الزائرون" وهم أولئك الذين ليسوا أعضاء في الطريقة ولكنهم محبون للذكر، تم التعامل مع الباحث بوصفه واحدا منهم. وعن طريق الإخباريين تمكن من قراءة الخريطة الاجتماعية للطريقتين محل الدراسة بشكل مكنه من أن يحصل على معلومات تعد جوهرية بالنسبة لدراسته.

ومريدو الحامدية الشاذلية يمارسون طقوسهم في مسجد الطريقة القائم بحي المهندسين بالقاهرة يومي الجمعة والأحد ويوم الثلاثاء في مسجد الحسين، أما أتباع الطريقة الخليلية بالقاهرة فيمارسون طقوسهم يوم الأحد في مسجد الحسين، ويوم الأربعاء في مسجد السيدة زينب.

وقد تردد الباحث على هذه الأماكن كثيرًا فدخل مع مريدي الطريقتين، شاركهم في حضراتهم وتلا أذكارهم ومارس طقوسهم، وعرف أسلوب التعارف والاقتراب والتعامل مع الشيخ و"الإخوان" حتى أصبحُ ينظر إلى الباحث لدى أتباع كل من هاتين الطريقتين على أنه واحد من المريدين، وإن كان لم يأخذ عهدًا على أي من شيخيهما.

2 – الاستبيان

اطلع الباحث في البداية على كثير من الدراسات التي توسلت بالاستبيان كأداة بحثية لها مميزاتها ولها عيوبها، وكانت هذه الدراسات بمثابة مرشد ضروري للباحث، عرف من خلاله كيف يتم بناء استبيان سليم ترسم نتائجه ملامح الواقع البحثي بقدر الإمكان. ورغم أن هناك فريقًا بحثيًا يقلل من قيمة الاستبيان كأداة للبحث خاصة في بلد كبلدنا ترتفع فيه

نسبة الأمية، ولا يدرك المبحوثون فائدة الدراسات وقيمة العلم ويبدو لهم الباحث الذي يوزع عليهم استماراته شخصا غريبا مريبا، إلا أن الاستبيان يبقى متفردًا كأداة "جماهيرية" لا تتجاوز رأي العامة ولا تسفهه وتتمتع بديمقراطية حقيقية، إذ تسمح للمبحوث بأن يعبر عن رأيه ويظهر اتجاهاته، وتتخطى عيوب المقابلة التي يصعب إجراؤها إلا على نطاق ضيق وتجعل البحث ذا طابع "نخبوي" أو "انتقائي" أو "ضيق".

ومن الدراسات النظرية الخاصة بالاستبيان انتقل الباحث إلى مرحلة أكثر تقدما وهي الإطلاع على استبيانات عديدة منشورة بالدراسات العلمية السياسية والاجتماعية التي تتناول الثقافة والتنشئة السياسية. وعلى هذا الأساس بدأت مرحلة تصميم الاستبيان فتم تقسيمه إلى فئات طبقا للقيم السياسية المراد دراستها والمعارف التي يسعى الباحث إلى اختبار درجة إلمام المبحوثين بها. وكان الاستبيان في صورته الأولية قد وضح الغرض منه، فكتب الباحث اصطلاحي "القيم السياسية - المعارف السياسية" بخط بارز. ولما وجد الباحث أن ترك العناوين الرئيسة بهذا الشكل يضعف من نتائج الاستبيان نظرا لأنه سيؤثر على المبحوثين الذي ينتمون لأناس يرددون دائما أنهم على قطيعة مع السياسة استبدل هذه المفاهيم بحروف رمزية لا يدرك كنهها سوى الباحث فأصبحت الفئة التي تتعلق بمصادر المعرفة يشار إليها بالحرف (أ) والمتعلقة بالقيم السياسية تحمل الحرب (ب)، وتأخذ كل قيمة رقم فتبدو قيمة الحرية هي (ب/1)، وقيمة المساواة (ب/2) ... إلخ، أما المعارف السياسية فيشار إليها بالحرف (ح) وهي مقسمة إلى فئتين: المعارف الداخلية وهي(ح/1) والخارجية (ح/2)، أما البيانات الشخصية والتي تم تأخيرها حتى لا تمثل قيدا على المبحوثين إذا وضعت في البداية فيشار إليها بالحرف (د).

ثم أتت المرحلة قبل الأخيرة وهي اختيار الاستبيان على عينة محددة لمعرفة مدى صلاحيته للتطبيق في المجتمع محل الدراسة، ورغم أن أسئلة الاستبيان صيغت باللغة العامية فإن العينة المحددة أرشدت الباحث إلى إعادة صياغة بعض الأسئلة من جديد بشكل أيسر، وفتح أسئلة مغلقة بناء على إجابات العينة، وتقريب بعض المفاهيم لتكون أسهل لعقل المبحوث. وبعد جمع الاستمارات، التي تم توزيعها على مريدي الطريقتين، استبعد الباحث منها تلك التي شعر فيها بوجود تناقض ما، أو الاستمارات المتشابهة كليا، حتى تخرج النتائج في أدق صورة ممكنة.

3 - الإخباريون

حاول الباحث قدر ما أمكنه أن يجمع إخبارييه بين معرفتهم بشئون الطرق الصوفية محل الدراسة وبين نفوذهم داخلها فضلا عن كونهم ثقاة يصدقون القول ويطرحون معلوماتهم بشكل موضوعي ومستقيم. وبلنسبة للطريقة الحامدية الشاذلية اختار الباحث اثنين من مريديها:

الأول: هو الأستاذ حمدي الجمال، وهو مدرس بمدرسة الحامدية الشاذلية وأحد مريدي الطريقة ولديه معرفة بمختلف شئونها، ويعد وجها مقبولا لدى رموزها ومريديها فضلا عن أنه قريب من الباحث عمريا ونفسيا، ما أتاح للأخير أن يسأله عن كل شئ بشكل مفتوح وبلا رتوش ومن دون تردد أو حرج.

الثاني: هو الأستاذ خليل محمد الدسوقي، وهو رجل مسن كان خادما للشيخ إبراهيم سلامة الراضي، وأتاح له عمره الطويل الذي اقترب من السبعين عاما أن تكون لديه معلومات جمة عن الطريقة سواء فيما يتعلق بشيخها ومريديه أم ما يتعلق بطقوسها وأذكارها.

أما بالنسبة للطريقة الخليلية فقد اختار الباحث إخباريين أيضا:

الأول: هو الأستاذ أسامة أبو خليل وهو نائب الطريقة في القاهرة وحفيد مؤسسها الشيخ محمد أبو خليل ويعمل صحفيا بوكالة أنباء الشرق الأوسط وهي المؤسسة التي يعمل فيها الباحث، ما مكنه من التقرب إلى هذا "الرمز الخليلي" والذي كان بدوره مثالا للإخباري القوي معلوماتيا بحكم مركزه كنائب للطريقة وقائد لمجموعة كبيرة من مريديه له في قلوبهم وعقولهم نفوذ روحي لمسه الباحث طيلة فترة مشاركته لمريدي الخليلية. وقد قدم الشيخ أسامة الباحث إلى مريديه بعد أن كان الأخير قد أمضى فترة بينهم من دون كشف هويته كما سبق الذكر وزوده بمعلومات وكتابات عن الخليلية.

الثاني: هو الأستاذ أحمد زيادة، ويعمل في قسم المعلومات بمؤسسة دار الهلال وهو من الذين أمضوا في الطريقة عمرا طويلا مكنه من أن يصبح خبيرا بشئونها مقتربا من أتباعها محببا إليهم وملما بتاريخها، ولذا سرد للباحث تاريخ الطريقة ورسم له خريطتها الروحية والاجتماعية بشكل دقيق.

4 - المقابلة

مع أن الباحث بدأ مقابلاته بشكل "مقنن" يعتمد على تحديد الأسئلة التي تتمحور حولها هذه الدراسة فإنه وجد في أثناء مقابلاته من الأمور ما يثير المزيد من التساؤلات والاستفسارات، لذا تمتعت مقابلات الباحث بما تتسم به المقابلات غير المقننة من مرونة وقدرة أكبر على مناقشة القضايا محل البحث.

والمقابلات في هذه الدراسة شملت ثلاث فئات هي:

أ- رموز من الطرق الصوفية في مصر.

ب- مسئولون بالأحزاب السياسية المصرية.

جـ- مهتمون ومختصون في دراسة التصوف.

والفئة الأولى هي بيت القصيد من هذه الدراسة، والثانية تعد ضرورية بالنسبة لبحث في حقل العلوم السياسية، ولذا فكان لابد من سؤال القائمين على أمر أحزابنا السياسية عن رؤيتهم لطبيعة الدور السياسي للطرق الصوفية ومدى اعتدادهم بجماهيريتها الغفيرة وزبائنها الذين يتوزعون على كل خريطة مصر، ومدى استهدافهم هؤلاء المريدين في حملاتهم الانتخابية. أما الفئة الثالثة فكانت بمثابة "جماعة إرشادية" بالنسبة للباحث فتلمس عبر أطروحاتها وتعليقاتها سبلا شتى للإمساك بموضوع الدراسة من جميع جوانبه المتاحة ومن خلالهم تكشفت له أطر منهجية ومضامين معرفية عن التصوف والمتصوفة كان لها أثرها المهم في التحليل بشكل مباشر وغير مباشر.

المبحث الثالث

العينة: خصائصها وطرق اختيارها

يعد المجتمع الصوفي مجتمعا متجانسا بالنسبة لدراسة تتناول "تنشئة المريد" فالأوراد والأذكار والحضرات الصوفية لا تختلف عن بعضها البعض اختلافا كبيرا، وإن وجد فهو شكلي أما الجوهر فيكاد يكون متطابقا، وكذلك علاقة الشيخ بالمريدين والعلاقات البينية للمريدين أنفسهم. ولا يعني هذا أن مجتمع الصوفية متماثلا على طول الخط وفي كل الأحوال بل إنه كأي مجتمع جماهيري آخر يبدو متمايزا في بنائه الطبقي والثقافي والانتماء الإقليمي .. الخ، ولكن هذا التمايز يكون من وجهة نظر دراسات تعالج التركيب الاجتماعي للمتصوفة وليس من وجهة نظر هذه الدراسات، فمن زاوية "تنشئة الصوفي"نكون أمام مجتمع متماثل تماما.

ومن المعروف أن المجتمع المتماثل يكفي القليل منه ليدل على الكثير ولذا لم يجد الباحث نفسه في حاجة ماسة لتوسيع قاعدة العينة، وساعده في ذلك أيضا كونه اعتمد على وسائل وأدوات بحثية أخرى غير الاستبيان كما سبق الذكر.

وتم اختيار العينة محل الدراسة طبقا للخطوات التالية:

1 – قام الباحث بداية بحصر جميع الطرق الصوفية الموجودة في مصر طبقا للبيانات التي توفرت له من وثائق المجلس الأعلى للطرق الصوفية.

2 – من خلال تحديد الباحث لمكان الدراسة وهو "القاهرة" اختار طريقتين صوفيتين كدراسة حالة طبقًا للأسباب التي سبق ذكرها وهما "الطريقة الحامدية الشاذلية" و"الطريقة الخليلية".

3 – قام الباحث عن طريق إخبارييه من جهة والملاحظة بالمشاركة من جهة أخرى من تحديد خصائص مجتمع هاتين الطريقتين، ومن هنا سعى ما وسعه لأن تكون العينة ممثلة لهذا المجتمع بكامله من دون أن تترك فيه جزءًا ناتئًا بلا تمثيل.

4 – من أهم الخصائص التي رأى الباحث أن وجودها جوهري بالنسبة لدراسته:

أ – أن تشمل العينة كل الدرجات الصوفية داخل كل طريقة (مريد، خليفة، خليفة خلفاء، أعلى من خليفة خلفاء).

ب– أن يكون الأفراد متمايزين من حيث تاريخ التحاقهم بالطريقة الصوفية.

ج– أن تشمل العينة أناسًا متفاوتين في تعليمهم.

5 – من خلال إطلاع الباحث على أنواع العينات وأساليب استخدامها، وجد أنه لا يستطيع في دراسته هذه أن يستخدم العينة العشوائية (Random sample) بجميع أشكالها سواء البسيطة (Simple) أو الطبقية (Stratified) أو المنتظمة (Systematic) لأن ذلك يتطلب أن تكون لدى الباحث بيانات كاملة عن جميع أفراد الطريقتين الصوفيتين محل الدراسة في القاهرة،وهذا متعذر نظرا لعدم امتلاك أي طريقة بيانات كاملة عن كل أعضائها. فالطريقتان مفتوحتان أمام الجماهير وليست هناك بطاقات عضوية وكل الأرقام حول عدد أعضاء الطريقة وأحوالهم تقديرية بحتة. ومن هنا لجأ الباحث إلى استخدام العينة غير العشوائية (Non Random sample) ولكن أي نوع من هذه العينات يمكن استخدامه في مثل هذه الدراسة؟

إن العينة التي تعتمد على المصادفة (Accidental sample) تتسم بعدة عيوب على رأسها أنها لا تمثل مجتمع الدراسة تمثيلاً كاملاً ولذا فمن الصعوبة بمكان تقبل تعميم نتائجها.

وترتيبًا على ذلك لم يجد الباحث أمامه من أنواع العينات ما هو أنسب من العينة الحصصية (Quota sample) فقام بتقسيم مجتمع الدراسة إلى فئات من منظور عنصرين أساسيين: الأول هو "الدرجة في الطريقة"، والثاني: هو "عمر التحاق المريد بالطريقة" ومن خلال الإخباريين ومقابلات رموز الطريقتين محل الدراسة وكذلك من خلال الملاحظة بالمشاركة تمكن الباحث من رسم خريطة الطريقتين بشكل عام وأصبح في متناول يده أن يختار عددا معينا من كل "فئة" حسب تمثيلها داخل الطريقة.

وبعد ذلك أتت مرحلة توزيع استمارات الاستبيان على هؤلاء الذين اختارهم.

وصف العينة:

أ- عينة الطريقة الحامدية الشاذلية: بلغ حجم العينة 63 مفردة من الذكور، كان توزيعها طبقا للدرجات في الطريقة على النحو التالي:

جدول رقم (3)

مريد		خليفة		خليفة خلفاء		أعلى من خليفة الخلفاء	
العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
42	66.7	13	20.6	6	9.5	2	3.2

والجدول السابق يوضح أن 66.7% من حجم العينة ينتمي إلى المريدين الذين يمثلون القاعدة الجماهيرية في أي طريقة صوفية، ويأتي بعدهم الخلفاء الذين يمثلون 20.6%من حجم العينة. والخليفة كما سبق التوضيح في الفصل الثاني من هذه الدراسة يقوم على عدد من المريدين ويتولى شئونهم الصوفية، ويعد همزة الوصل بينهم وبين خليفة الخلفاء خاصة بالنسبة للمجموعات البعيدة جغرافيا عن مركز الطريقة.

وتبلغ نسبة تمثيل من هم أعلى من درجة خليفة في العينة المختارة 12.7% فقط. ويلاحظ في هذا المقام أن النسبة التي تحتلها كل درجة داخل العينة تتواءم مع كثافة وجود أتباع هذه الدرجة في الطريقة الصوفية، فالمريدون هم الأكثرية لذا مثلوا ثلثي العينة يتبعهم الخلفاء .. وهكذا.

أما العنصر المهم الآخر في هذه العينة فهو الذي يتعلق بأقدمية الأعضاء داخل الطريقة وعلى هذا الأساس توزعت العينة كالتالي:

جدول رقم (4)

أقل من 5 سنوات		من 10/5		من20/10		30/20		أكثر من 30 سنة	
العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
13	20.6	8	12.7	13	20.6	14	22.3	15	23.8

والجدول السابق يوضح أن نسبة من لم يتعد تاريخ انضمامهم إلى الطريقة عشر سنوات في الطريقة 33.3% أي ثلث العينة تماما بينما تبلغ نسبة من لهم 20 سنة فأكثر داخل عينة الطريقة الحامدية الشاذلية 46.1% ويبقى 20.6% في منتصف المسافة العمرية ما بين هؤلاء وهؤلاء. ومن خلال مشاركة الباحث لمريدي الطريقة فإن هذه النسب تكاد تمثل مجتمع الدراسة تمثيلا دقيقا، فالمتصوفة يزيد بينهم الشيوخ على الشباب، وقد لاحظ الباحث هذا جليا في الحضرات الصوفية التي شارك فيها، وفي الوقت ذاته فإن الطريقة تضم شبابا، وهم فئة ليست بالقليلة في التركيب العمري الشامل للطريقة، بل إن هناك أطفالا في الغالب هم أبناء أعضاء الطريقة. ويمكن توضيح التركيب العمري داخل عينة الحامدية الشاذلية من خلال الجدول التالي:

جدول رقم (5)

أقل من 25 سنة		من 40/25		من 60/40		فوق الـ 60 سنة	
العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
14	22.2	17	27	22	34.9	10	15.9

ومطالعة هذا الجدول تشير إلى أن 50.8% أي أكثر من نصف حجم العينة تزيد أعمارهم عن أربعين عامًا، بينما لا تتجاوز نسبة من هم دون الخامسة والعشرين من عمرهم 22.2% من حجم العينة وهم أقل من أولئك الذين تقع أعمارهم ما بين 25 و40 عاما، والذين يمثلون 27% من حجم العينة المختارة.

أما بالنسبة للحالة التعليمية للعينة محل الدراسة فإن 17.5% أميون لا يجيدون القراءة والكتابة ولذا استخدم الباحث معهم أداة "الإستبار" لمعرفة إجاباتهم على أسئلة استمارة الاستبيان، وبقية أفراد العينة 82.5% متعلمون. ويتضح ذلك من خلال الجدول المبسط التالي:

جدول رقم (6)

أميون		متعلمون	
العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
11	17.5	52	82.5

وبالطبع فإن هؤلاء المتعلمين يتفاوتون من حيث درجاتهم العلمية وهذا موضح في الجدول التالي:

جدول رقم (7)

ابتدائي		إعدادي		متوسط		فوق متوسط		جامعي		فوق الجامعي	
العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
15 15 15 15 15	23.8	516	25.4	77	11.1	66	9.5	16	25.4	33	4.8

والجدول السابق يوضح أن 49.2% من حجم العينة أي ما يقرب من نصفها تعليمهم دون المتوسط وهي نسبة أعلى ممن حصلوا على شهادات عليا أو في مرحلة التعليم الجامعي وفوق الجامعي والذين تبلغ نسبتهم في العينة 30.2%، أما من حصلوا على شهادات متوسطة وفوق المتوسطة أو الذين يدرسون هذا النوع من التعليم فلا تتعدى نسبتهم في العينة 20.6 %.

وعلى هذا الأساس نجد أن العينة جاءت متنوعة من حيث درجات التعليم، كما أنها متنوعة من حيث الطبيعة المهنية، وهذا موضح بالجدول التالي:

جدول رقم (8)

موظف		عامل		حرفي		بالمعاش	
العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
23	36.4	20	31.8	12	19.1	8	12.7

ومن خلال الجدول السابق نجد أن 36.4% من عدد أفراد العينة موظفين، بما يزيد على نسبة العمال بنحو 4.6% ويقترب من ضعف نسبة الحرفيين التي تصل إلى 19.1% بينما تحتوي العينة على 12.7% من حجمها ممن أحيلوا إلى المعاش.

وتتمتع العينة أيضا بالتنوع فيما يتعلق بالجانب الاجتماعي فيبلغ العزّاب 22.2%، فيما تبلغ نسبة المتزوجين 61.9%، بينما لا تتجاوز نسبة المطلقين 4.8%، والأرامل 11.1%، وذلك طبقا لما يرد في الجدول التالي:

جدول رقم (9)

أعزب		متزوج		مطلق		أرمل	
العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
14	22.2	39	61.9	3	4.8	7	11.1

أما بالنسبة لعدد أفراد أسر المختارين فنجد أن أغلبهم يقع في المنطقة المتوسطة التي تتراوح بين 3–5 أفراد حيث تبلغ نسبتهم 68.2% أي أكثر من الثلثين بينما لا تتجاوز نسبة الأسر التي يزيد أفرادها عن ثمانية أفراد 4.8% وهي تقل عن الأسر التي يتراوح عدد أفرادها ما بين 5–8 أفراد بنسبة 6.3%، أما الأسر التي يبلغ عدد أفرادها عن ثلاثة أفراد فتبلغ نسبتها 15.9% من حجم العينة، والجدول الآتي يوضح ذلك:

جدول رقم (10)

أقل من 3 أفراد		من 5/3 أفراد		من 8/5 أفراد		أكثر من 8 أفراد	
العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
10	15.9	43	68.2	7	11.1	3	4.8

وترتيبًا على ما سبق نجد أنه بالنسبة لعدد من يعولهم أفراد العينة بشكل عام- وهنا يخرج بعض العزاب من الحساب على أساس أن بعضهم معال وليس عائلاً- نجد أن 28.6% من حجم العينة يعولون أقل من 5 أفراد بينما نجد أن 46.1% يعولون ما بين 5-8 أفراد، أما من يعولون أكثر من 8 أفراد فتبلغ نسبتهم 11.1% فقط، وهو ما يوضحه الجدول التالي:

جدول رقم (11)

أقل من 5 أفراد		من 8/5 أفراد		أكثر من 8 أفراد	
العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
18	28.6	29	46.1	7	11.1

وأخيرا بالنسبة لتوزيع دخل أفراد العينة المختارة من صفوف الطريقة الحامدية الشاذلية فنجده كالتالي:

جدول رقم (12)

أقل من 250 جنيه شهريًا		من 400/250 جنيه شهريًا		من 600/400 جنيه شهريًا		من 800/600 جنية شهريًا		أكثر من 800 شهريًا		غير مبين	
العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
12	20.6	8	12.7	12	19.1	5	8	6	9.5	19	30.1

ويلاحظ من خلال الجدول السابق ارتفاع نسبة من لم يبينوا حجم دخلهم، وإن كان هذا الأمر شبه عادي، وأظهرته مرارا الدراسات التي تناولت المجتمع المصري حيث يشك الناس أو يفضلون إخفاء دخولهم عن الباحثين، وبالنسبة لـ 30.1% من حجم العينة الذين رفضوا أن يعطوا أي بيانات عن دخولهم فقد كانت إجابتهم تتراوح ما بين "الرزق من الله" أو "مستورة والحمد لله" أو "القناعة كنز لا يفنى" أو "الغنى ليس بالفلوس" بل إن بعضهم أجاب بهذه الجملة "وأنت مالك؟" .. أي ما شأنك بمعرفة دخولنا ورواتبنا.

ب- عينة الطريقة الخليلية: بلغ حجم العينة 56 مفردة من الذكور أيضا، أما توزيعهم طبقًا للدرجة فجاء على النحو التالي:

جدول رقم (13)

مريد		خليفة		خليفة الخلفاء		أعلى من خليفة الخلفاء	
العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
40	71.4	11	19.6	4	7.1	1	1.9

والجدول السابق يوضح أن 71.4% من حجم العينة من المريدين، الذين يمثلون القاعدة الجماهيرية للطريقة. ولا تتعدى نسبة من هم أعلى من خليفة خلفاء 1.9% من حجم العينة بينما تبلغ نسبة الخلفاء وخلفاء الخلفاء 26.7 % من حجم العينة. وهذه النسب المتفاوتة تتلاءم إلى حد كبير مع الترتيب الإداري والروحي المتدرج للطريقة الخليلية.

أما بالنسبة لأقدمية أفراد العينة داخل الطريقة، وهو المعيار المهم الذي تم على أساسه اختيار هذه العينة، فتتوزع على النحو التالي:

جدول رقم (14)

أقل من 5 سنوات		من 10/5		من20/10		30/20		أكثر من 30 سنة	
العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
12	21.5	7	12.5	11	19.5	14	25	12	21.5

والجدول السابق يوضح أن 21.5 % من حجم العينة ممن لم يمض على التحاقهم بالطريقة خمس سنوات، وهي النسبة النسبة ذاتها لأولئك الذين مر على التحاقهم بالطريقة أكثر من ثلاثين عاما. ويزيد أولئك الذين مر على التحاقهم بالطريقة من 20–30 سنة عمن مر على التحاقهم من 10–20 سنة بنسبة 5.5 % وهم ضعف الذين مر على التحاقهم بالطريقة من 5–10 سنوات. ويلاحظ هنا مدى تقارب هذه النسب مع مثيلاتها في الطريقة الحامدية الشاذلية، ويلاحظ أيضا مدى تناسبها مع التركيب العمري عامة بالنسبة لأفراد العينة مثلما يوضح الجدول التالي:

جدول رقم (15)

أقل من 25 سنة		من 40/25		من 60/40		فوق الـ60 سنة	
العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
12	21.5	15	26.7	21	37.5	8	14.3

ويفيد الجدول السابق أن نسبة من تقل أعمارهم عن 25 عاما في العينة تصل إلى 21.5 %وتقل عن الذين تتراوح أعمارهم بين 25 و40 عاما بنسبة 5.2 % فيما تبلغ نسبة أولئك الذين تتراوح أعمارهم ما بين 40 و60 عاما 37.5 % بينما تبلغ نسبة الذين تقع أعمارهم فوق الستين عاما 14.3 % من حجم العينة.

أما بالنسبة للحالة التعليمية لهذه العينة فنجد أن الأميين يمثلون 12.5 % من حجم العينة والباقين تتفاوت درجاتهم التعليمية كما هو موضح في الجدولين التاليين (16)، (17)

فالجدول الثاني بالنسبة للحالة التعليمية لعينة الطريقة الخليلية يوضح أن 17.5 % من هذه العينة لا يتعدى مستوى تعليمهم المرحلة الابتدائية وهينسبة تزيد عمن تعلموا حتى الشهادة الإعدادية بنسبة 5 %، وتقل عن الذين حصلوا على شهادات متوسطة بنسبة 2.1 %، وتزيد في العينة نسبة من حصلوا على شهادات تعليمية فوق المتوسط إلى 23.2 % بينما لا تتعدى نسبة من واصلوا تعليمهم إلى مرحلة ما بعد الجامعي "الدراسات العليا" 3.8 % من حجم العينة فيما تبلغ نسبة من حصلوا على شهادات جامعية 10.7 % من العينة.

جدول رقم (16)

أمـي		متعلـم	
العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
7	12.5	49	87.5

جدول رقم (17)

ابتدائي		إعدادي		متوسط		فوق متوسط		جامعي		فوق الجامعي	
العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
10	17.5	7	12.5	11	19.6	20	31.7	6	10.7	2	3.8

والعينة متنوعة من حيث طبيعتها المهنية مثلما هو موضح في الجدول التالي:

جدول رقم (18)

موظف		عامل		حرفي		بالمعاش	
العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
21	37.5	17	30.4	11	19.6	7	12.5

والجدول السابق يبين أن أكثر من ثلث العينة (37.5 %) من الموظفين فيما يقل العمال عن الثلث بقليل 30.4 % بينما يبلغ عدد من هم بالمعاش 12.5 % فقط وهم أقل من الحرفيين بنسبة 7.1 % وثلث الموظفين تماما.

وفيما يتعلق بالجانب الاجتماعي في العينة المختارة من الطريقة الخليلية نجد أن ثلثيها تقريبا من المتزوجين 66 % بينما لا تتعدى نسبة المطلقين 3.6 % وهي نسبة أقل من حجم الأرامل في العينة الذي تصل نسبته إلى 9 % تقريبا بينما تبلغ نسبة العزاب 21.5 % وذلك طبقا لما هو مبين في الجدول التالي:

جدول رقم (19)

أعزب		متزوج		مطلق		أرمل	
العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
12	21.5	37	66	2	3.6	5	8.9

وبالنسبة لعدد أفراد أسر المختارين في هذه العينة فنجد أن الأغلبية تقع في المنطقة المتوسطة التي تتراوح بين 3–5، أفرد حيث تبلغ نسبتهم 60.7 % وهي نسبة تربو على ستة أضعاف عدد الأسر التي تقل عن ثلاثة أفراد تقريبا، وثلاثة أضعاف الأسر التي يتراوح أفرادها ما بين 5–8 أفراد ، وثمانية أضعاف الأسر التي تزيد على ثمانية أفراد والتي تبلغ نسبتها 7.1 % فقط، والجدول التالي يوضح ذلك.

جدول رقم (20)

أقل من 3 أفراد		من 5/3 أفراد		من 8/5 أفراد		أكثر من 8 أفراد	
العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
6	10.7	43	60.7	12	21.5	4	7.1

أما بالنسبة لحجم ما يعول أفراد العينة بشكل عام بعد استبعاد العزاب الذين لا يعولون، نجد أن الغالبية تعول أسرًا تتراوح ما بين 5–8 أفراد، بنسبة 48.2 % من حجم العينة فيما تبلغ نسبة الذين يعولون أسرًا تقل عن 5 أفراد 26.8 % فيما لا تتعدى نسبة الذين يعولون أسرًا تزيد على 8 أفراد 14.3 % من حجم العينة طبقا لما هو موضح في الجدول التالي:

جدول رقم (21)

أقل من 5 أفراد		من 8/5 أفراد		أكثر من 8 أفراد	
العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
15	26.8	27	48.2	8	14.3

وآخر البيانات بالنسبة للعينة تتعلق بحجم دخل أفرادها. ويلاحظ من الجدول التالي ارتفاع نسبة أولئك الذين رفضوا إعطاء أي بيانات عن حجم دخولهم حيث تبلغ28.6 % أي ما بين ربع وثلث العينة. وبينما تصل نسبة من تقل دخولهم عن 250 جنيه شهريا إلى 19.6 % فإن نسبة من تزيد دخولهم على 800 جنيه لا تتعدى 9 % تقريبا، ومن تتراوح دخولهم ما بين 250 و400 جنيه نسبتهم تمثل 75 % ممن تتراوح دخولهم ما بين 400 و600 جنيه تقريبا.

والذين رفضوا إعطاء بيانات عن دخولهم كانت إجاباتهم ما بين ترك الفئة بيضاء من دون وضع أي رقم فيها أو القول "الرزق من عند الله" أو "المهم رضا ربنا علينا" أو "الغنى ليس بالفلوس" وهي إجابات تتماثل إلى حد كبير مع إجابة عينة "الطريقة الحامدية الشاذلية"، والجدول التالي يوضح ذلك:

جدول رقم (22)

أقل من 250 جنيه شهريًا		من250/400 جنيه شهريًا		من400/600 جنيه شهريًا		من600/800 جنيه شهريًا		أكثر من 800 شهريًا		غير مبين	
عدد	نسبة %	عدد	نسبة %	عدد	نسبة %	عدد	نسبة %	عدد	نسبة %	عدد	نسبة %
11	19.6	9	16	13	23.1	5	8.9	2	3.8	16	28.6

وهناك عدة ملاحظات يجب ذكرها هنا حول هذه العينة المختارة من الطريقتين "الحامدية الشاذلية" و"الخليلية" يمكن تحديدها في النقاط التالية:

1 – هي عينة يغلب عليها طابع "التمثيل القاعدي" نظرا لأن أغلبيتها من المريدين الذين يمثلون الكتلة البشرية الكبرى داخل الطرق الصوفية، فالمريدون يمثلون 66.7 % من حجم عينة "الحامدية الشاذلية" و71.4 % من حجم عينة "الخليلية" أي أنهم في المتوسط يمثلون 69 % من الحجم الكلي للعينة.

2 – هي عينة متعلمة نسبيًا فأغلبية أفراد العينة من المتعلمين وإن تفاوتت درجات تعليمهم ويبلغ متوسط حجم المتعلمين من كلتا الطريقتين 85 % من العدد الكلي للعينة، وقد يكون ارتفاع عدد المتعلمين داخل العينة، مقارنة بالمجتمع المصري عامة، يرجع إلى ارتباط أغلبها بالقاهرة التي ترتفع فيها نسبة التعليم عن الأقاليم الأخرى في مصر سواء في الصعيد أو في الوجه البحري.

3 – هي عينة "عائلة" فـ 61.9 % من حجم عينة "الحامدية الشاذلية" من المتزوجين و66 % من حجم عينة "الخليلية" من المتزوجين أيضا، أي أن نسبة المتزوجين من الحجم الكلي للعينة تبلغ 64 % تقريبًا، أي ما يقرب من ثلثي العينة.

4 – هي عينة "متنوعة" من حيث المستوى الطبقي، إذ تتفاوت دخول أفراد العينة، وذلك في حدود البيانات التي أتيحت للباحث، فكما سبقت الإشارة فقد رفض الكثيرون إعطاء أي بيانات عن أحجام دخولهم.

هوامش الفصل السادس

1 – سيف النصر عشري، مرجع سابق، ص 8.
2 – فريد دي يونج: "تاريخ الطرق الصوفية في مصر في القرن التاسع عشر" ترجمة عبد الحميد فهمي الجمال، سلسلة تاريخ المصريين، رقم (79)، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995م)، ص ص (106، 107).
3 – المرجع السابق، ص ص (109 ، 110).
4 – المرجع السابق، ص 175.
5 – المرجع السابق، ص 175.
6 – سيف النصر عشري، مرجع سابق، ص 10 وص (73 – 79).
7 – عبد المنعم محمود الجندي، مرجع سابق، ص (30 – 32).
8 – المرجع السابق، ص ص (152 ، 153).
9 – مقابلة مع السيد حلمي محمد زايد القائم بأعمال الطريقة الحامدية الشاذلية (سابقا).
10 – مجلة التصوف الإسلامي، العدد(8)، السنة (8)، شعبان 1416هـ/يناير 1996، ص 48.
11 – المقابلة السابقة.
12 – فريد دي يونج، مرجع سابق.
13 – محمد محمد أبو خليل الصغير، مرجع سابق، وكذلك محمد لطفي خشبة، مرجع سابق.
14 – مقابلة مع الأستاذ أحمد زيادة أحد أبرز مريدي الطريقة الخليلية
15 – المقابلة السابقة مع الأستاذ أحمد زيادة.
16 – المقابلة السابقة.
17 – المقابلة السابقة.
18 – استرشد الباحث بالعديد من الدراسات التي تتناول المنهج العلمي في العلوم الاجتماعية وأدوات البحث وطرق كتابة الأطروحات الجامعية. انظر على سبيل المثال: د. كمال المنوفي: "مقدمة في منهج وطرق البحث في علم السياسة"، (الكويت: وكالة المطبوعات) ـ د. ذوقان عبيدات وآخرون: "البحث العلمي: مفهومه وأدواته وأساليبه"، (عمان، دار الفكر للنشر والتوزيع)، 1984م – د. فاروق يوسف: "مشكلات وحالات في منهج البحث العلمي"، مرجع سابق ـ د. فاروق يوسف: "وسائل جمع البيانات"، (القاهرة: مكتبة عين شمس)، 1985م – د. مصطفى عمر التير: "استمارات استبيان ومقابلة لدراسة في علم الاجتماع"، (بيروت: معهد الإنماء العربي) الطبعة الأولى، 1981م – تيودور كابلو: "البحث الاجتماعي: الأسس النظرية والخبرات الميدانية"، ترجمة الدكتور محمد الجوهري، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية)، 1993م ـ د. فلاديمير كورغانوف: "منهج البحث العلمي"، ترجمة د. علي مقلد، (بيروت: دار الحداثة) – د. غازي حسين عناية: "منهج البحث"، مؤسسة شباب الجامعة، 1984 – د. محمد محمد عبد الهادي، "أساليب إعداد وتوثيق البحوث العلمية"، (القاهرة: المكتبة الأكاديمية) 1995م – د. غريب محمد سيد

أحمد، "تصميم وتنفيذ البحث الاجتماعي"، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية) 1983م – د. سعد الدين السيد صالح: "البحث العلمي ومناهجه النظرية: رؤية إسلامية"، (جدة: مكتبة الصحابة)، 1993م – د. حسين حلاق: "المناهج العلمية وكتابة الرسائل الجامعية"، (بيروت: المحروسة للطباعة والنشر)، 1994م – د. محمد شفيق: "البحث العلمي: الخطوات المنهجية"، (الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث)، الطبعة الأولى، 1994م - د. محمد عفيفي حمودة: "البحث العلمي: أحوال وقواعد البحث"، (القاهرة: مكتبة عين شمس)، 1983م – د. حامد عمار: "المنهج العلمي في دراسة المجتمع: وضعه وحدوده"، (القاهرة: جامعة الدول العربية - معهد الدراسات العربية)، 1959م – د. فتحية النبراوي ود. محمد نصر مهنا: "مناهج البحث في علمي التاريخ والسياسة"، (القاهرة: دار النهضة العربية)، 1983م. – د. جابر عصفور: "مناهج البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية"، (الكويت: دار العروبة للنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، 1988م – د. ودودة بدران (محرر)، "اقترابات البحث في العلوم الاجتماعية"، (مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، الطبعة الأولى، 1992م – د. ودودة بدران (محرر) "البحث الإمبريقي في الدراسات السياسية"، (مركز البحوث والدراسات السياسية، الطبعة الأولى، 1991م – د. صلاح قنصوة، "الموضوعية في العلوم الإنسانية"، (بيروت: دار التنوير)، الطبعة الثانية، 1984م – د. عبد الرحمن بدوي، "مناهج البحث العلمي"، (الكويت: وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، 1977م – د. سامية محمد جابر: "منهجية البحث في العلوم الاجتماعية"، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية)، 1988م – د. عمر التومي الشيباني: "مناهج البحث الاجتماعي"، (طرابلس: منشورات مجمع الفاتح للجامعات)، الطبعة الثالثة، 1989م.

الفصل السابع

الطريقة البرهانية.. حالة مختلفة للمضاهاة

يبدو من الضروري أن نعرض تعريفا شاملا بطريقة صوفية مختلفة عن هاتين الطريقتين اللتين أجرى الباحث عليهما دراسته الميدانية، حتى يتضح لنا مدى صدق مبررات اختيار عينة هذا البحث، ومدى تعبيرها عن التيار الغالب والطبيعي داخل الطرق الصوفية المصرية، ومقدار ابتعادها عن التيار المختلف، الذي يبدو منحرفا من وجهة نظر القانون 118 لسنة 1976، الذي وضعه المجلس الأعلى للطرق الصوفية، ويشكل إطارًا لعمل هذه الطرق، يحدد لها حدود المشروع، وما يجب تجنبه. وقد اختار الباحث الطريقة البرهانية ليطرحها كحالة للمضاهاة[*].

(*) تم استخلاص ما يخص الطريقة البرهانية من المصادر والمراحع التالية:
- الشيخ محمد عثمان عبده البرهاني، «شراب الوصل»، طبعة خاصة فاخرة بدون بيانات.
- الشيخ محمد عثمان عبده البرهاني، «تبرئة الذمة في نصح الأمة وتذكرة أولي الألباب للسير إلى الصواب»، بدون بيانات.
- د.عامر النجار، «الطرق الصوفية في مصر: نشأتها ونظمها وروادها»، القاهرة، دار المعارف، مرجع سابق.
- مجلة التصوف الإسلامي، الأعداد من يناير إلى ديسمبر عام 1996.
- محاضر اجتماعات المجلس الأعلى للطرق الصوفية طوال عام 1996.
- مجلة روز اليوسف، الأعداد التي صدرت في 25 يوليو و1 أغسطس و8 أغسطس 1994.
وكذلك المقابلات التالية:
أ- مقابلة مع الشيخ محمد علي عاشور شيخ الطريقة البرهانية.
ب- مقابلة مع السيد حمدي الجندي، أحد رموز البيت البرهاني في مصر.
ج- مقابلة مع أحمد محمد تإبراهيم الدسوقي، وهو أحد مريدي البرهانية الذين انشقوا عنها وعن البرهامية أيضا.

البرهانية ليست طريقة صوفية قائمة بذاتها، فهي رسميا مجرد بيت تابع للطريقة البرهامية، أسسه المتصوف السوداني محمد عثمان عبده البرهاني الذي كان نائبا للبرهامية في السودان، وعلى العكس من محمد عثمان الذي ارتضى لنفسه هذه المكانة و لم يسع طيلة حياته لتكوين طريقة خاصة به حاول ابنه إبراهيم أن يستقل بالبرهانية عن الطريقة الأم، بل إن طموحه تعدى ذلك إلى الدعوة لتأسيس مجلس صوفي أعلى في السودان على غرار المجلس الموجود في مصر والذي يهيمن على الطرق الصوفية جميع في شتى أنحاء المعمورة.

وقد باءت محاولة إبراهيم بالفشل، وفتحت على البيت البرهاني أبوابا من النقد والتجريح كانت موصدة وتسببت في إحداث هزة عنيفة للبرهانيين في مصر والسودان على السواء.

وقبل سرد وقائع النزاع المحتدم الذي دار بين إبراهيم عثمان من جهة والشيخ محمد علي عاشور شيخ الطريقة البرهامية والمشيخة العامة للطرق الصوفية المصرية من جهة أخرى والذي وصل إلى ساحة القضاء لابد من إبداء بعض الملاحظات العامة على البرهانية ويمكن إجمالها فيما يأتي:

1 – رمت البرهانية حجرا ضخما في بحيرة الطرق الصوفية الراكدة من خلال خروجها على المألوف وطرحها لأفكار وترديدها لمقولات وإنشادها لأشعار اعتبرها المتصوفون المصريون، كما عدتها محكمة القضاء الإداري في مصر، تجديفا بالدين وخروجا على نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، فديوان "شراب الوصل" أو "بطائن الأسرار" وكتاب "تبرئة الذمة في نصح الأمة" للشيخ محمد عثمان أعاد إلى الأذهان مرة ثانية وبعد فترة انقطاع طويلة المشكلات التي أثيرت حول الإنتاج الفكري للحلاج ومحي الدين بن عربي والسهروردي والتي تركت صدى لا يزال يدور في فلك الصوفية حتى أيامنا الراهنة.

وقد وجدت الصوفية المصرية التي خطت لها طريقا نأت فيه عن "الشطحات الصوفية" نفسها أمام تحد جديد يتمثل في إدعاءات البرهانية بأن ديوان "شراب الوصل" قد أملاه الشيخ محمد عثمان على مريديه من قبره، فضلا عما بين دفتي هذا الديوان من مضامين صنفت على أنها من قبيل الأفكار الباطلة المخالفة للشريعة الإسلامية وهو نفسه ما نعت به كتاب "تبرئة الذمة.

2 – إن محاولة انفصال البرهانيين كبيت صوفي يقوده رجل سوداني، ليست الأولى من نوعها فحادثة قريبة من هذه وقعت بداية هذا القرن، حين سعى أحد نقباء شيخ صوفي سوداني يدعى محمد الشريف الطيب في مصر إلى الانفصال عن الطريقة "السمانية" وتأسيس طريقة جديدة تحت اسم "الطيبية السمانية البكرية" وذلك عام 1906، وقد تصدى له السيد غبراهيم الجمل شيخ السمانية آنذاك الأمر الذي حال دون اعتراف المجلس الأعلى للطرق الصوفية به.

والفارق الجوهري بين حالة البرهانية والطيبية هو؛ أن الأولى سعى شيخها نفسه إلى الانفصال عن البرهانية بينما وقف شيخ الثانية محمد الشريف إلى جانب شيخ الطريقة الأم "السمانية" في كبح جماح نقيبه في مصر والذي كان يدعى عثمان باشا عبد الحميد العبادي والحيلولة دون وصوله إلى هدفه.

3 – تطرح حالة البرهانية وكذلك الطيبية مسألة عبور الصوفية لحدود الدولة القومية فكل من محمد عثمان البرهاني ومحمد الشريف الطيب كانت لديهما الحرية الكاملة لتجنيد الأتباع في مصر حتى نجح كلاهما في أن يجعل آلاف المؤيدين يتحلقون حوله، يؤمنون به وينضوون تحت لوائه وينتسبون إليه.

4 – كشفت الأزمة الشديدة التي نشبت بين البرهانية والصوفية المصرية جانبا من بعض الممارسات الخاطئة التي تتم باسم التصوف وهو منها برئ، فقد جمع إبراهم عثمان أموالا طائلة من حصيلة بيع ما يسمى "البخرة المباركة" وهى على حد قول السيد أحمد عبد الهادي القصبي شيخ مشايخ الطرق الصوفية، "قطع من البخور يدعى إبراهيم أنه عقد العزم عليها وأسبغ فيها أسرار بركاته وبركات والده، وأرسلها في أجولة إلى أتباعه في مصر والسودان فباعوها بمئات الألوف من الجنيهات إلى الجهلة من أبناء الشعبين".

5 – يصب النزاع الذي دار بين البرهانية والبرهامية في اتجاه الظاهرة الشهيرة التي تكاد أن تكون السمة الغالبة على الصوفية في مصر وهى ظاهرة "الانشقاق" فمن رحم أربع طرق أساسية هى الأحمدية والرفاعية والشاذلية والبرهامية، ولدت عشرات الطرق بعضها اندثر مع مرور الأيام من جراء تناقص الأتباع وموت الرموز، وبعضها ولدت ضعيفة واشتد ساعدها شيئا فشيئا وتغلبت على

العقبات التي اعترضت طريقها، ولا تزال تحيا بين ظهرانينا، فقبل صدور القانون رقم 118 لسنة 1976، الذي وضع قواعد صارمة لإنشاء طرق جديدة كانت هناك فرص كبيرة أمام خلفاء ونواب الطرق كي ينفصلوا عن الطريقة "الأم" ويؤسسون طرقا تحمل أسمائهم.

6 - مشكلة البرهانية تطرح في جانب منها مسألة العلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية وفي جانب آخر مسألة عدم تنفيذ القانون، والجانب الأول تظهره محاولات إبراهيم عثمان المتكررة للزج بنفسه إلى ميدان السياسة من خلال استغلال توتر العلاقات المصرية السودانية التي كانت تمر بأزمة شديدة حين احتدم الخلاف بين البيت البرهاني وبين المشيخة العامة للطرق الصوفية في مصر، في حمل السودانيين على إنشاء مجلس صوفي خاص بهم، والجانب الثاني يرتبط بالتراخي في تنفيذ القرار الذي اتخذه المجلس الأعلى للطرق الصوفية بوقف نشاط البرهاني رغم أن قرارات المجلس ملزمة قانونا ويجب تنفيذها.

وحتى حين أيدت محكمة القضاء الإداري قرار المجلس فإن هذا لم يمنع -وحتى الآن- أتباع البيت البرهاني من ممارسة نشاطهم أحيانا في عدة مناطق في مصر.

النشأة والتطور التاريخي

ذكرنا سلفا أن "البرهانية" فرع من "البرهامية"، ومن هنا فإن الحديث عن الأولى يجب أن يتبع الحديث عن الثانية إذا كنا بصدد رصد التطور التاريخي للبرهانية، والبرهامية ترجع أصلا إلى الشيخ إبراهيم الدسوقي الذي دفن في مدينة دسوق من أعمال محافظة كفر الشيخ، وعاش ما بين (633 - 676 هـ)، وبعض الروايات تذكر أنه عاش ما بين (653 - 696 هـ)، إلا أن غالبية مؤرخي الصوفية يرجحون التاريخ الأول عن الثاني.

وكان الدسوقي صاحب حرفة، إذ كان يكره أن يكون المريد عاطلا لا يكسب قوته بعرق جبينه، ولذا عاش طيلة حياته يعمل بصناعة الفخار والحصر، وكان يؤمن بأن واجب الشيخ تجاه مريديه هو حملهم على التوبة والطاعة، وأن يكون قدوة لهم، بينما يكون واجب المريد تجاه شيخه هو الأدب وحسن الطلب والتسليم له.

وكان الدسوقي يخاطب تلاميذه بصيغة "يا ولدي، ويا أخي، ويا ولد قلبي"، ويرى أن السير على درب الصوفية ليس بالأمر الهين حيث قال: "واعلم أن الطريق إلى الله تفني الجلاد وتفتت الأكباد وتضني الأجساد وتدفع الشهاد وتسقم البدن وتذيب الفؤاد ..فهيمان القلب في باطن الأمر ونشآن السكر في مداومة الذكر ومجاهدة النفس والحس في حصول الأنس..".

وقال أيضا في كتابه "الجواهر": "آه ... آه، ما أحلى هذه الطريقة ما أسناها وما أمرها، وما أصعب مواردها ما أعجب واردها، ما أعمق بحرها، ما أكثر أسدها .. فيا الله يا أولادي لا تتفرقوا واجتمعوا يحميكم الله من الآفات ببركة أستاذكم".

ويرى الدكتور عامر النجار في كتابه "الطرق الصوفية في مصر" أن كتاب "الجواهر" قد تعرض للتشويه، حيث أضيفت إليه أفكار يستبعد أن يكون الدسوقي قد ذكرها مثل نسج الأساطير الخارجة للعادة حوله، ويرجح أن يكون تابعوه هم الذين فعلوا ذلك، ويقول: "إن هذه الأفكار تتعارض مع الخط العام لفكر وتصوف الدسوقي الذي كان يقوم على السنة العملية".

ويتفق الدكتور عبد المنعم الحفني في كتابه "الموسوعة الصوفية" مع هذا الرأي إلى حد كبير، حيث ركز على إيمان الدسوقي بالحقيقة والشريعة معا ناقلا عنه قوله: "من عرف الله وعبده فقد أدرك الشريعة والحقيقة، فأحكموا الشريعة والحقيقة ولا تفرطوا إن أردتم أن يقتدى بكم.. فالشريعة هى الشجرة والحقيقة هى الثمرة، والشريعة أصل والحقيقة فرع، والشريعة تجمع كل العلوم المشروعة والحقيقة تجمع كل العلوم الخفية".

وبعد رحيل إبراهيم الدسوقي ظلت الطريقة البرهامية متماسكة حتى أوائل القرن التاسع عشر، ثم راحت تتشعب في عدة فروع مثل الشرنوبية والشهاوية والسعيدية، وتنتشر في عدة بلاد مثل مصر وسوريا واليمن وتركيا والحجاز، ومع هذا بقيت الطريقة الأم "البرهامية" إلى يومنا هذا.

وعندما ضعف القائمين على الشهاوية والشرنوبية في أوائل النصف الثاني من القرن الماضي بدأت المشيخة العامة للطرق الصوفية تخاطب هاتين الطريقتين على أنهما مجرد بيتين تابعين للبرهامية التي تقودها أسرة عاشور، ولكن حين تولى أمرهما رجلان قويان في بداية الثمانينات من القرن الماضي أيضا هما محمد السنباطي شيخا

للشرنوبية ومحمد أبو العلا الحسيني شيخا للشهاوية، استطاعت هاتان الطريقتان أن تستقلا عن البرهامية التي استمرت طريقة قائمة بذاتها تحت قيادة السيد محمد عاشور حتى توفي في شهر مارس عام 1966، وتسلم ابنه الراية من بعده.

وفي أثناء تولى الشيخ على قيادة البرهامية جاء رجل سوداني يدعى محمد عثمان عبده البرهاني وطلب منه أن يأخذ العهد على يديه ويكون نائبه في السودان، فوافق على ذلك، وقد ظل محمد عثمان على ولائه للشيخ علي ومن بعده ابنه محمد الذي أصبح شيخا للطريقة خلفا لوالده بعد وفاته في الحادي عشر من شهر نوفمبر عام 1975.

وقد وقعت حادثة في عام 1973، تظهر إلى حد كبير مدى ولاء محمد عثمان لشيخ البرهامية، فحين حاول جمال السنهوري نقيب الشيخ عثمان في مصر أن نستقل عن الطريقة البرهامية جاء الشيخ عثمان إلى القاهرة وأقر أمام المجلس الأعلى للطرق الصوفية بأنه تابع للبرهامية وأنه غير راض عما يدور في خلد نقيبه جمال السنوري رغم أنه كان من أقرب المؤيدين إلى قلب الشيخ عثمان، وأنه كان من أصل سوداني فضلا عن أن السنهوري كان مديرا لمكتب صلاح سالم، عضو مجلس قيادة الثورة.

وبتصرفه هذا أحبط الشيخ محمد عثمان مسعى السنهوري للاستقلال عن البرهامية لكن الأخير ظل نقيبا للبيت البرهاني في مصر وراح يبذل كل ما وسعه من جهد في سبيل تجنيد أتباع للبرهانية حتى تكاثر المريدون حوله فأخذ يتحدى بهم مشايخ الطرق الرسمية، وكان السنهوري حريصا على استعراض القوة في المناسبات الدينية الصوفية مثل الموالد والحضرات.

وشيئا فشيئا راح ينسج الأساطير حول الشيخ محمد عثمان، ويضفي عليه عشرات الكرامات فيتحلق الناس حوله، ويتلهفون على رؤية الشيخ عثمان حتى أنه حين وصل الأخير إلى مصر عام 1980، استقبله البرهانيون استقبالا لا يحلم به القادة المنتصرون.

ولما توفي محمد عثمان في عام 1983، سافر السنهوري إلى السودان ليشارك في مراسم توديعها إلى مثواه الأخير، وفي هذه الرحلة قام السنهوري بمبايعة إبراهيم عثمان شيخا للبيت البرهاني خلفا لأبيه، إلا أن شهر العسل بينهما سرعان ما نقضى حين تصارعا على أموال إيرادات بيع ما يسمى بالبخرة المباركة فضلا عن النفحات والعطايا التي كان يجذلها الأتباع كي يتقربوا زلفى من شيخهم، وكذلك عائدات بيع كتابي "شراب الوصل" و"تبرئة الذمة في نصح الأمة".

وقد تصاعد الخلاف بين الجانبين يوما بعد يوم حتى حلت القطيعة بينهما محل التفاهم الأمر الذي أدى إلى تجريد السنهوري من كل الصلاحيات التي كان يملكها باسم البيت البرهاني وتعيين السيد حمدي الجندي محله.

لكن المشكلة الحقيقية بين إبراهيم عثمان البرهاني من جهة وبين المشيخة العامة للطرق الصوفية والسيد محمد علي عاشور شيخ الطريقة البرهامية من جهة ثانية ثارت عام 1990، حين تقدم إبراهيم بطلب إلى الدكتور أبو الوفا التفتازاني شيخ مشايخ الطرق الصوفية آنذاك أظهر فيه رغبته في تأسيس طريقة جديدة في مصر باسم "البرهانية الدسوقية الشاذلية" يكون هو شيخها، وقد قوبل هذا الطلب برفض شديد، إذ إنه يتعارض مع القانون رقم 118 لسنة 1976، الذي يحكم سير العمل داخل المجتمع الصوفي حيث إن إبراهيم سوداني الجنسية ولا يحق له أن يصبح شيخا على طريقة صوفية مصرية.

وقد حاول إبراهيم الالتفاف على هذا الرفض بتقديم اقتراح آخر مفاده أن يتم إنشاء مجلس صوفي في السودان يكون هو على رأسه ويتبعه مباشرة المتصوفة المصريون الذين ينتمون للبيت البرهاني، ولكن هذا الاقتراح كان مصيره الرفض أيضا.

منذ ذلك الحين بدأت الشكوك تساور المجلس الأعلى للطرق الصوفية حول سلوك إبراهيم البرهاني الذي كان يقضي أغلب وقته في مصر، وعلى العكس من أبيه راح يلصق الاتهامات بالمجلس الأعلى للطرق الصوفية الأمر الذي لفت انتباه سلطات الأمن فخاطبت المشيخة العامة للطرق الصوفية لتنظر في أمره، فما كان منها إلا أن استدعته ليمثل أمامها ويرد على ما وجه إليه من انتقادات، لكن إبراهيم رفض أكثر من مرة أن يلبي استدعاء المشيخة العامة له مما دفعها إلى اتخاذ قرار بوقف نشاطه لمدة ستة أشهر والتنبيه إلى خطورة ما يرتكبه من مخالفات باسم التصوف.

ثم تابع المجلس هذا القرار بقرار آخر مماثل ثم بقرار ثالث يحظر نشاط البرهانية لمدة عام، وعلى الرغم من أن القانون رقم 118 لسنة 1976، ينص على أن قرارات المجلس الأعلى للطرق الصوفية تنفذ بواسطة رجال الأمن إلا أن هذه القرارات لم تنفذ.

وأدى هذا التراخي في تنفيذ القرارات السابقة إلى تمادي إبراهيم البرهاني في التصرف على غير ما يري المجلس، فإنه ارتكب خطأ جسيما، فقد خرج على مريديه بديوان شعر

ادعى أن أباه قد أملاه على أحد المريدين من "البرزخ" واختار له عنوانا ملفتا للنظر وهو "شراب الوصل" أو "بطائن السرار"، فما كان من المجلس الأعلى للطرق الصوفية إلا أن اتخذ قرارا بحظر النشاط الصوفي لإبراهيم نهائيا، وذلك في الثالث من شهر يوليو عام 1994، وقال في مذكرة وجهها للسلطات الأمنية "إن دعوة البرهاني تشكل خطورة على الأمن العام في مصر، ثم انشق عليه حمدي الجندي ومريدوه وخلعوا عهدهم له وأعلنوا ولائهم لشيخ الطريقة البرهامية محمد علي عاشور، وقالوا إنهم تابعون للشيخ محمد عثمان وليس لابنه إبراهيم، ومن ثم هجروا مقر البيت البرهاني الكائن بالباب الأخضر بجوار مسجد الحسين واتخذوا لهم مقرا في منطقة الدراسة بالأزهر تحت لافتة "الطريقة البرهامية – أبناء الشيخ محمد عثمان".

وقد قابل إبراهيم البرهاني قرار المجلس بحظر نشاطه نهائيا باللجوء إلى القضاء المصري فيما استمر أتباعه في مصر والسودان على حد سواء بممارسة نشاطهم المعتاد، وذلك على الرغم من أن القرار كان واضحا للغاية في هذا الشأن حيث نص على ما يأتي:

"تقرر حظر النشاط الصوفي للشيخ إبراهيم عثمان البرهاني وجميع أتباعه في أي مقر سواء في شارع الباب الأخضر بميدان الحسين أو بغيره من المقرات في جميع أنحاء مصر"، وبعدها أرسل نص القرار في خطابات إلى كل الأجهزة الحكومية المختصة والشيخ محمد علي عاشور شيخ الطريقة البرهامية.. وبناء على ذلك أصبح غير مسموح لأتباع إبراهيم البرهاني بإقامة ندوات أو حضور احتفالات دينية في أي مكان، وتم إلغاء التصاريح والزوايا والساحات التي تحمل اسم البيت البرهاني.

وبعد صدور القرار السابق بأيام قليلة ذهب إلى مدينة الإسماعيلية برفقة عدد من أتباعه السودانيين، وعقد ندوة هناك هاجم فيها المجلس الأعلى للطرق الصوفية، ودعا أتباعه إلى المساهمة في إنشاء جمعية خيرية وتأسيس شركة يكون مقرها السودان على أن تكون قيمة السهم الواحد 25 دولارا أمريكيا، وذلك رغم أن القانون يمنع جمع المال دون تصريح رسمي تحت أي ظرف.

وقد انتهت محكمة القضاء الإداري إلى تأييد قرار المجلس الأعلى للطرق الصوفية، لتحد بذلك من نفوذ إبراهيم البرهاني داخل مصر واعتبرته المشيخة العامة "نهاية لهذا الجماعة التي انشقت على البرهامية"، وقال السيد أحمد القصبي شيخ مشايخ الطرق الصوفية آنذاك إن الحكم استند على عدد من المبررات منها:

1 - أن المجلس الأعلى للطرق الصوفية هو المهيمن على جميع الطرق داخل مصر وأي خروج على نظامه وقوانينه يعد مخالفة للقانون.

2 - إن إبراهم عثمان وأتباعه مارسوا الشعوذة والدجل بهدف الحصول على المال .. ووزعوا كتبا تعد مخالفة للشريعة الإسلامية وهو ما من شأنه أن يؤدي إلى الفتنة والبلبلة، كما أن هذه الكتب لم تحصل على موافقة المجلس الأعلى للطرق الصوفية والأزهر.

3 - إن إبراهيم وأتباعه روّجوا لاتهامات ضد الشيخ محمد علي عاشور شيخ الطريقة البرهامية و لم يقدموا أدلة تثبت صحتها.

وإذا كانت المحكمة قد منعت دخول إبراهيم عثمان البرهاني إلى مصر، وحظرت طبع وتداول كتابي "شراب الوصل" و"تبرئة الذمة في نصح الأمة" فإن هذا لم يحل دون ممارسة بعض أعضاء البيت البرهاني ممن لا يزالون يؤمنون بأفكار ونهج البرهانية للطقوس المعتادة التي كانوا يفعلونها بتوجيه من إبراهيم، فشيخ البرهانية ذاتها محمد علي عاشور يعترف بذلك ويقول: "على الرغم من قرار المجلس الأعلى للطرق الصوفية وحكم القضاء فإن بعض أتباع إبراهيم البرهاني لا يزالون متمسكين بمعتقداتهم القديمة، ويوجد بعضهم في القاهرة"، فيما يقول أحد الذين انخرطوا في البرهانية: "إن أتباع البرهاني ينتشرون في عدة محافظات بأعداد كبيرة ويشاركون في احتفالات مولدي إبراهيم الدسوقي والسيد البدوي"، كما أن الكتابين المحظورين تداولهما لا يزال أتباع البرهاني يبيعونهما سرا بالباب الأخضر بميدان الحسين.

بعض مخالفات البرهانية لقوانين الطرق الصوفية

على مدار أحد عشر عاما منذ تولى إبراهيم البرهاني مشيخة البيت البرهاني وحتى حكم محكمة القضاء الإداري بحظر نشاط البرهانيين في مصر رصد المجلس الأعلى للطرق الصوفية من جهة وسلطات الأمن من جهة ثانية بعض "المخالفات والتجاوزات" التي ارتكبها إبراهيم البرهاني وأتباعه، والتي تعد من وجهة نظر المشيخة العامة في مصر خروجا على قواعد التصوف السليم، وتعد أيضا خروجا على القانون، ويمكن سرد بعض هذه الوقائع فيما يلي:

1 – درج البرهانيون على استعراض قوتهم أمام الطرق الصوفية خلال المناسبات الدينية المتتابعة وكانت دائما لديهم رغبة في الخروج على المسيرات الرسمية للصوفية الأمر الذي كان يغضب أعضاء المجلس الأعلى للطرق، ويلفت انتباه سلطات الأمن المختصة.

فعلى سبيل المثال قرر أتباع البرهانية ذات مرة في مولد الشيخ إبراهيم الدسوقي القيام بمسيرة ضخمة عبر حوالي مائة أتوبيس بعيدا عن المسيرة الرسمية للطرق الصوفية إلا أن سلطات الأمن في محافظة كفر الشيخ رفضت هذا وطلبت منهم عدم الخروج إلا في إطار الموكب الرسمي.

2 – كان إبراهيم البرهاني يتطاول أحيانا على المصريين عامة والمجلس الأعلى للطرق الصوفية خاصة، الأمر الذي أثار بعض أتباع البيت البرهاني ذاته في مدينة الإسماعيلية فأرسلوا شكوى بذلك إلى المجلس قالوا فيها أيضا إن أحد مريدي البرهانية من السودان اعتدى بالضرب على مواطن مصري.

3 – قام إبراهيم البرهاني وأتباعه برفع اللافتة القانونية الموضوعة على مقر البيت البرهاني بالحسين والتي تحمل اسم الطريقة البرهامية ووضع بدلا منها لافتة تشير إلى أن هذا المقر تابع للطريقة البرهانية الدسوقية الشاذلية الأمر الذي يخالف القانون، نظرا لأن البرهانية بيت تابع للبرهامية وليست طريقة مستقلة بذاتها.

4 – كثيرا ما وجهت إتهامات لإبراهيم البرهاني وأتباعه بممارسة أعمال الدجل والشعوذة وإتيان أفعال منافية للآداب، ويمكن ذكر ذلك على النحو الآتي:

في سبيل جمع المال ابتدع إبراهيم ما يسمى بالبخرة المباركة وهي عبارة عن بخور مغلف داخل ورقة مكتوب عليها عبارات غير مفهومة يزعم أنها تشفي العلل وتجلب الرزق، وتباع هذه الورقة بأكثر من خمسة جنيهات مع أنها لا تساوي قروشا معدودات.

و لم يكتف إبراهيم بهذا بل ابتدع ما أسماه بالحقيبة المباركة وهي عبارة عن حقيبة صغيرة بها مسبحة ومجموعة من الأوراد الخاصة بالبرهانية وكانت تباع نظير خمسة عشر جنيها، فضلا عن ذلك راح إبراهيم يوهم البعض بأنهم قد مسّهم جن ويحصل منهم على أموال طائلة مقابل شفائهم، ويوهم الفتيات اللاتي تقدم بهن العمر دون زواج بأنه قادر على أن يزوجهن إذا اتبعوا تعاليمه واشتروا الأحجبة التي كان يصنعها.

5 - أكثر التجاوزات التي فعلتها البرهانية من وجهة نظر المجلس الأعلى للطرق الصوفية ورجال الدين والأجهزة المختصة التي تتعلق بكتابي "شراب الوصل" و"تبرئة الذمة"، وهو ما سنفصله في الجزء التالي.

أفكار البرهانية

أثير جدل واسع داخل الأوساط الصوفية المصرية حول كتابي "شراب الوصل" و"تبرئة الذمة"، وخرج هذا الجدل من ساحة المتصوفة إلى الدائرة الأكبر لرجال الدين عامة ومنها إلى القضاء، ومن ثم إلى رحاب المجتمع كله، وقبل عرض مضمون هذين الكتابين نتناول أولا آراء المتصوفة ورجال الدين وغيرهم حولهما:

1 - يرى الشيخ محمد علي عاشور شيخ الطريقة البرهانية أن كتاب "تبرئة الذمة" عبارة عن أفكار وكلمات مقتبسة من بعض كتب قديمة لفقهاء سابقين ونسبت للشيخ محمد عثمان، فيما يصف كتاب "شراب الوصل" بأنه عبارة عن قصائد وأشعار ذات صبغة صوفية لكنها مخالفة للشرع.

ويقول: "إن مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر والمجلس الأعلى للشئون الإسلامية ومشايخ الأوقاف اطلعوا على هذين الكتابين وأقروا أنهما مخالفان للشرع".

2 - هذان الكتابان كانا في رأي شيخ مشايخ الطرق الصوفية المرحوم أحمد عبد الهادي القصبي مخالفين لنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، حيث قال: "إن كتاب "شراب الوصل" خاصة يتضمن العديد من البدع والادعاءات التي تشكل خطورة على الدعوة الإسلامية عامة وعلى أبناء الطريقة والبيت بصورة خاصة".

3 - في خطاب أرسله الشيخ فتح الله يس جزر مدير عام البحوث والتأليف والترجمة بالأزهر يوم 1993/12/19، إلى الأجهزة المختصة قال فيه: "بناء على طلبكم بفحص كتاب "شراب الوصل" للشيخ محمد عثمان البرهاني نفيد بأن الكتاب المذكور يحتوي على أفكار تتسم بالغموض والرمزية والتعمية لا ينتفع بها بل تحدث بلبلة وجدلا بين المسلمين، ولذلك ترى الإدارة حجب الكتاب المذكور عن النشر والتداول".

وفي 1994/3/17، أرسل الشيخ جزر خطابا مماثلا إلى شيخ مشايخ الطرق الصوفية.

4 – أعد الدكتور أحمد عمر هاشم، رئيس جامعة الأزهر وعضو المجلس الأعلى للطرق الصوفية، تقريرا – بتكليف من المشيخة العامة – حول كتاب "شراب الوصل" انتهى إلى نفس النتيجة التي توصل إليها الشيخ جزر.

5 – يتفق الدكتور محمد إبراهيم الفيومي الأمين العام للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية مع الآراء السابقة، ويقول: "كان على مؤلف "تبرئة الذمة" أن يعتمد على النصوص الصريحة التي لا تثير البلبلة ولا تذهب مذاهب الرمزية التي تشتت الفكر".

6 – في الوقت الذي وصفت فيه الدراسات والتقارير التي أعدت حول كتاب "شراب الوصل" هذا الكتاب بأنه شطحات شعرية تحمل مضامين مخالفة للدين والشريعة، فإن كتاب "تبرئة الذمة" حمل في رأيها الكثير من المعتقدات والمفاهيم الخاطئة من وجهة نظر العقيدة الصحيحة مثل إضفاء الإلوهية على النبي صلى الله عليه وسلم، ووصفه بأنه "لاهوت الجمال" و"ناسوت الوصال" وأن الخلق صادر بواسطته من الله، والقول بأن حروف الهجاء كانت تنطق له، وأن القرآن الكريم كان لديه قبل خلق الكون.

وأيضا مثل القول بأن أولياء الأمة المحمدية أفضل من الأنبياء، وأن القرآن الكريم له ظاهر وباطن، وأن هناك من البشر مَن يتكلم بعد الموت.

7 – لم يقف البرهانيون مكتوفي الأيدي أمام هذا السيل العرم من الانتقادات الحادة التي وجهها إليهم رجال الدين في مصر بمختلف مشاربهم واتجاهاتهم بل ردوا على كل ذلك بالإحالة إلى كتب التراث من جهة أو بعض الكتب التي صدرت عن المؤسسات الدينية التي انتقدتهم من جهة ثانية.

وفي هذا الشأن يقولون إن إضفاء صفة الإلوهية على النبي صلى الله عليه وسلم وردت في كتاب يحمل عنوان "سبيل الهدى والرشاد" صدر عن المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، أما ذكر أن الرسول "لاهوت الجمال وناسوت الوصال" فهى ألفاظ وردت في كتاب "الروح" لابن القيم الجوزية، فيما نقلت عبارة أن الحروف كانت تنطق للرسول عن "الألوسي"، واقتبست فكرة أن البعض يتكلم بعد الموت من كتاب "كنوز الحقائق" للمناوي.

أما بالنسبة للقول بأن أولياء أمة محمد صلى الله عليه وسلم مقدمون على الأنبياء، فإن الشيخ "أحمد عثمان"، كما يقول البرهانيون، ذكر العكس في كتاب "تبرئة الذمة".

- تبرئة الذمـة

هذا الكتاب ينتمي في منهجه وشكله وطريقة تبويبه إلى زمان غير زماننا، فعلى الرغم أنه من مؤلفات القرن العشرين فإنه سلك مسلك الكتابات القديمة لفقهاء الإسلام الأوائل، وهذا ليس غريبا، إذا عرف أن الشيخ محمد عثمان البرهاني ما هو إلا مجرد جامع لمادة هذا الكتاب، فكتابه ليس إلا قطرات انتقاها من فيض الإنتاج الفكري للرعيل الأول من فقهاء ومتصوفة المسلمين.

وعلى حد قول البرهاني نفسه: "وبد رجعنا كتبنا لكتب السادة الأعلام عبد القادر الجيلاني ومحيي الدين بن عربي والشيخ النابلسي والشيخ عبد الكريم الجيلي والشيخ جلال الدين السيوطي والشيخ جلال الدين المحلي والشيخ بن حجر العسقلاني والإمام الذهبي والشيخ إبراهيم اللقاني والشيخ المقريزي والشيخ أبي طالب المكي والشيخ الطوسي والشيخ بن دقيق العيد رضوان الله عليهم، وكذلك كتب الاستدراكات وتحفة العظماء للسمرقندي وتذكرة بن نديم، وكتاب جنة الخلد للشيخ عبد الرازق المحدث، وكتاب نفح الطيب لابن تيمية"، وبذلك جاء الكتاب خليطا من الفقه والعقيدة والتاريخ والفلسفة الدينية.

وطبقا لما جاء في مقدمة الكتاب، فإنه يتكون من أربعة أجزاء على النحو التالي:

الجزء الأول: ويشتمل على فضل النبي صلى الله عليه وسلم وأسبقية علمه ونوره، وبيان أن كل الديانات مستمدة منه، وخصائصه عليه الصلاة والسلام طبقا لما جاء في كتاب "جواهر البحار" لجلال الدين السيوطي.

الجزء الثاني: ويحتوي على قصة الإسراء والمعراج وإثبات رؤية النبي صلى الله عليه وسلم للمولى سبحانه وتعالى، وكذلك ما جاء في كتاب "جواهر البحار في الخبر الدال على وجود القطب والأوتاد والنجباء والأبدال"، ومسألة رؤية النبي صلى الله عليه وسلم للملائكة في المنام، والآراء التي أثيرت بشأن والدي الرسول عليه الصلاة والسلام.

الجزء الثالث: ويتناول اختصاصات الرسول صلى الله عليه وسلم، طبقا لما جاء في كتاب "جواهر البحار" وآراء محي الدين بن عربي.

الجزء الرابع: ويضم أبوابا متفرقة يصفها البرهاني بأنها "مهمة" مثل مراتب الدين ودرجات المتصوفة والفتنة الكبرى التي وقعت بين سيدنا علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان والمسائل الخاصة بالتوسل والتبرك بآثار الصالحين والشفاعة.

والملفت للانتباه في كتاب "تبرئة الذمة" أن صاحبه يدافع عن رجلين أثارا جدلا واسعا في أوساط الفقهاء والمتصوفة ولاحقتهما السلطة حتى قتلتهما وتعد أفكارهما وأطروحاتهما من المحظورات لدى الصوفية في مصر وهم محيي الدين بن عربي والحسين بن منصور الحلاج، فابن عربي المتوفي سنة 638 هـ يصفه البرهاني بأنه "سلطان العارفين وإمام العلماء المحققين والأولياء المكاشفين وسيدي الشيخ الأكبر الجليل والولي الشهير"، ودافع البرهاني عن الحلاج وانتصر له، وقال: "إن الذين كفروه جهلاء وإني أرى أن الشيخ الحلاج عليه رضوان الله تعالى لم يأت ببدعة عندما قال: "ما في الجبة إلا الله"، فالله تعالى يقول: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾، ويقول سبحانه وتعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ .. ويرى البرهاني أيضا: "إن من رموا الحلاج بالكفر هم منكرون أشعلوا حربا مع الله تعالى بإيذاء أوليائه وخواصه".

- **شراب الوصل**

وكتاب "شراب الوصل" المعروف أيضا باسم "بطائن الأسرار" عبارة عن ديوان شعر يتكون من 95 قصيدة مقسمة إلى خمسة أجزاء تحوي 2639 بيتا، ويقع في 251 صفحة، بعض هذه القصائد أخذت عناوين أبجدية مثل التائية والنونية والبائية والهائية والكافية والهمزية، أو عناوين أخرى مثل المهدية والزادية والوحية، والأحدية والعهدية والنبائية والعطية و القمرية والصرحية والرجية.

ومن الناحية الشكلية البحتة جاء إخراج صفحات "شراب الوصل" مشابها للطريقة التي كتبت بها سور القرآن الكريم لكن من الناحية الموضوعية يختلفان تماما.

وقصائد البرهاني غارقة في الغموض والتجريد وفي بعض المواضع تبدو الأبيات ذات صبغة صوفية معتدلة، وفي بعضها الآخر تصل إلى حد بعيد من الخروج على صحيح الدين.

الفصل الثامن
عرض نتائج الدراسة الميدانية ونتائجها

المبحث الأول
المعرفة السياسية

لا تعني المعرفة السياسية في مقام الدراسة هذه التبحر في مسائل ابستمولوجية أو الإلمام بأفكار ونظريات مجردة عن السياسية، لكنها تنصرف إلى مستوى الإحاطة بمعلومات حول القضايا السياسية الداخلية والخارجية، والتعرف إلى الشخصيات السياسية البارزة والشخصيات الاجتماعية العامة المهمة.

وقد قسم الباحث الأسئلة الخاصة بالمعرفة السياسية في الاستبيان الذي أعده إلى ثلاثة أقسام هي:

1 – أسئلة خاصة بالمصادر التي تلقى منها الشخص معرفته السياسية.

2 – أسئلة خاصة بالإحاطة بالقضايا والأحداث والشخصيات السياسية البارزة في داخل مصر.

3 – أسئلة خاصة بالإحاطة بالقضايا والأحداث والشخصيات السياسية البارزة في العالم.

أولاً: مصادر المعرفة

تم توجيه أسئلة إلى المبحوثين عن مدى قراءتهم للصحف وسماعهم لبرامج الإذاعة ومشاهدتهم للتليفزيون، فجاءت النتائج بالنسبة للحامدية الشاذلية على النحو التالي:

جدول رقم (23)

م	السؤال	كل يوم		أيام وأيام		لا يفعل مطلقا		غير مبين	
		العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
1	هل تقرأ الصحف؟	30	47.6	31	49.2	2	3.2	–	–
2	هل تسمع الراديو؟	38	60.3	22	34.9	–	–	3	4.8
3	هل تشاهد التليفزيون؟	25	39.7	36	57.1	2	3.2	–	–

ويتضح من الجدول السابق أن ما يقرب من نصف العينة 47.6 % يقرأون الصحف بشكل يومي، وتزيد هذه النسبة إلى 60.3 % في حال المتابعين للإذاعة يوميا وتنخفض إلى 39.7 % في حال مشاهدة التليفزيون.

وبالنسبة للذين يقرأون ويسمعون ويشاهدون بشكل متقطع فإن نسبتهم تزيد في حال مشاهدة التليفزيون على النصف 57.1 % وتقترب من النصف في حال قراءة الصحف 49.2 %، وتزيد على الثلث قليلاً بالنسبة لسماع الإذاعة 34.9 %. والذين لا يتفاعلون مع هذه المصادر إطلاقا لا تزيد نسبتهم على 3.2 % في حال قراءة الصحف وكذلك في حال مشاهدة التليفزيون بينما تصل هذه النسبة إلى الصفر فيما يخص متابعة الإذاعة وإن كان 4.8 % في هذا الشأن لم يدلوا بآرائهم.

وفيما يتعلق بالطريقة "الخليلية" فإن نسبة من يداومون على قراءة الصحف بشكل يومي تقترب من النصف 48.2 % أما الذين لا يقرؤونها مطلقا فلا تتجاوز نسبتهم 7.2 % والباقون وهم 42.8 % يقرأون الصحف بشكل متقطع، وبالنسبة لسماع الإذاعة فما يزيد على الثلثين 69.6 % يتابعونها بشكل دائم ويومي، وهمْ يبلغون ثلاثة أضعاف من يسمعون الإذاعة بشكل متقطع فيما لم تتعد نسبة من لا يتابعون الإذاعة مطلقا 3.6 % من حجم العينة، أما مشاهدة التليفزيون فإن 41 % يتابعون برامجه بشكل يومي وهم أقل عن الذين

يتابعونها بشكل متقطع بنسبة 7.2 % بينما بلغت نسبة من لا يشاهدون التليفزيون مطلقا 9 % من حجم العينة، والجدول التالي يوضح ذلك:

جدول رقم (24)

م	السؤال	كل يوم		أيام وأيام		لا يفعل مطلقا		غير مبين	
		العدد	النسبة %	العدد	النسبة %	العدد	النسبة %	العدد	النسبة %
1	هل تقرأ الصحف؟	27	48.2	24	42.8	4	7.2	1	1.8
2	هل تسمع الراديو؟	39	69.6	13	23.2	2	3.6	2	3.6
3	هل تشاهد التليفزيون؟	23	41	27	48.2	5	9	1	1.8

وهنا يبرز التساؤل: أي صحف وأي موضوعات تقرأ هذه العينة وأي برامج إذاعية أو تليفزيونية تتابع؟ وللإجابة على هذا التساؤل تم توجيه ثلاثة أسئلة إلى المبحوثين في الاستبيان الأول هو: أي الصحف تقرأ؟ والثاني: ما البرامج التي تسمعها في الراديو؟ والثالث: ما البرامج التي تشاهدها في التليفزيون؟

جدول رقم (25 / أ)

الأهرام		الأخبار		الجمهورية		الوفد		المساء		أخبار الرياضة	
العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
45	71.4	46	73	12	19	11	17.5	2	3.2	3	4.7

جدول رقم (25 / ب)

الأهرام الاقتصادي		مجلة الشباب		مجلة أكتوبر		آخر ساعة		التصوف الإسلامي	
العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
3	4.7	4	6.3	2	3.2	4	6.3	12	19

جدول رقم (26 / أ)

الأهرام		الأخبار		الجمهورية		الوفد		المساء		أخبار الرياضة	
العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
39	69.6	41	73.2	7	12.5	8	14.3	5	9	2	3.8

جدول رقم (26 ب)

الأهرام الاقتصادي		مجلة الشباب		مجلة أكتوبر		أخر ساعة		التصوف الإسلامي	
العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
1	1.85	7	12.5	8	3.8	5	9	10	18

* يلاحظ في هذين الجدولين أن العدد مركب لأن هناك من يقرأ أكثر من صحيفة سواء بشكل دائم أو متقطع

وبالنسبة للصحف المقروءة لدى عينة الحامدية الشاذلية فقد جاءت على النحو الموضح في الجدول رقم (25) والذي يشير إلى أن صحيفة الأخبار هي أكثر الصحف قراءة لدى أفراد العينة إذ يتابعها 73 % من حجم العينة، وتأتي بعدها الأهرام بنسبة 71.4 %، وبالنسبة للمجلات تأتي مجلة التصوف الإسلامي التي تصدر عن المشيخة العامة للطرق الصوفية في المركز الأول ويقرأها 19 % من العينة.

أما بالنسبة لعينة الطريقة الخليلية فإن صحيفة الأخبار أيضا هي أكثر الصحف قراءة بنسبة 73.2 % وبعدها الأحرار بنسبة 69.6 %، فيما تفوقت صحيفة معارضة وهي الوفد عن صحيفة حكومية مثل الجمهورية بنسبة 2 % تقريبا، أما عن المجلات فجاءت التصوف الإسلامي في المرتبة الأولى بنسبة 18 %، والجدول رقم (26) الموجود في الصفحة التالية يوضح ذلك.

هذا عن السؤال الأول المتعلق بماهية الصحف المقروءة، أما عن السؤال التالي المرتبط بنوعية مادة الاتصال التي يتلقاها أفراد العينة فكانت على النحو الموضح بالجدول رقم (27). فبالنسبة للطريقة الحامدية الشاذلية يتضح أن الموضوعات السياسية تحتل نسبة لا بأس بها مقارنة بالموضوعات الأخرى، إذ تبلغ 42.8 % في حال الصحف و60.3 % في حال الإذاعة 61.9 % بالنسبة للتليفزيون. وتزداد المادة الترفيهية في التليفزيون إذ تغلب على برامجه عامة فيما تزيد المادة الدينية في حال الإذاعة، نظرا لوجود إذاعة القرآن الكريم التي تبث البرامج الدينية باستمرار، ويلاحظ انخفاض نسبة المادة الثقافية رغم حضورها في الصحف والإذاعة والتليفزيون ولا يجاريها في الانخفاض سوى الموضوعات الاقتصادية ولكنها منخفضة عامة بين البرامج المطروحة في مختلف وسائل الإعلام. وتنطبق هذه الملامح على العينة المأخوذة من الطريقة الخليلية إلى حد كبير مثلما يتضح من الجدول رقم (28).

ويوضح الجدول رقم (29) الأولويات التي تحتلها مصادر المعرفة المتنوعة لدى العينة التي أخذت من الطريقتين الصوفيتين محل الدراسة، ويظهر أن الصحف والتليفزيون تساويا في احتلال النسبة الأعلى واحتلا بذلك مصدر تلقي المعلومات الأول لدى العينة ثم جاءت الإذاعة في المرتبة الثانية ثم الناس فالمسجد فالإخوان، وهناك عدة ملاحظات على مصادر المعرفة لدى عينة الطريقتين الصوفيتين محل البحث يمكن رصدها في النقاط التالية:

1 – ارتفاع نسبة من يتابعون مختلف وسائل الاتصال المقروءة والمسموعة والمرئية، ما يعني أن المتصوفة ليسوا منعزلين عن الواقع المعيش. وهذا يعيد طرح المقولات السابقة التي جاءت في هذه الدراسة ومفادها أن المتصوفة خرجوا من صوامعهم وانخرطوا في المجتمع وتفاعلوا مع مشكلاته، وباتوا جزءا غير منفصل عنه. ونظرا لأن كثيرا من المتصوفة ينتمون إلى مؤسسات الدولة كافة، بل يتبوأ بعضهم مناصب رفيعة، لذا ليس من الغريب ولا المدهش أن يتابعوا وسائل التثقيف السياسي بهذه الدرجة، الأمر الذي عكسته إجاباتهم على أسئلة الاستبيان الخاص بمعرفة الشئون الداخلية والخارجية.

2 – تناسب عدد قراء الصحف داخل العينة مع حجم توزيع هذه الصحف عامة في الشارع المصري طبقا للبيانات التي تخرج عن القائمين على إدارة هذه الصحف ذاتها، فيقال إن صحيفة الأخبار هي أكثر الصحف توزيعا تتبعها صحيفة الأهرام وهو ما تلائم مع العينة محل الدراسة حيث قالت الأكثرية أنها تقرأ الأخبار ثم جاءت بعدها صحيفة الأهرام، فيما اختفت صحف المعارضة إلا صحيفة الوفد، ربما لأنها يومية أو أن المتصوفة كالعادة أثروا السلامة، و لم يذكروا صحيفة معارضة أخرى أشد هجوما على الحكومة من الوفد.

3 – من الأمور التي تدعو إلى التساؤل انخفاض نسبة من يقرؤون مجلة "التصوف الإسلامي" رغم أنها تصدر عن المشيخة العامة للطرق الصوفية وتعني بقضايا التصوف والمتصوفة وشئون الطرق والقائمين عليها فضلا عن الثقافة الإسلامية العامة، ومع أن هذه المجلة كانت أعلى المجلات قراءة لدى العينة إلا أن هذا لا يمنع من التساؤل المصحوب بالحيرة والدهشة حول المتصوفة الذين لا يقرؤون مجلتهم إلا ما ندر، وقد انعكس هذا أيضا على إجابة السؤال الخاص بمن هو شيخ مشايخ

الطرق الصوفية إذ أن عدد من عرفوه كانوا أقل ممن يعرفون الشخصيات السياسية والفكرية والأدبية العامة.

4 – احتلال الاهتمام بالبرامج السياسية مكانة معقولة لدى المتصوفة ولا يتفوق عليها في هذا المضمار سوى الاهتمام بالبرامج الدينية فيما يثير اهتمام المتصوفة بالبرامج الترفيهية تساؤلا حول مدى توافر "الزهد" الذي هو أحد الأركان الأساسية للتصوف إن لم يكن جوهره لدى المتصوفة، ويعيد إلى الأذهان مرة أخرى الحديث عن اندماج المتصوفة في رحاب المجتمع من دون أن تكون لهم خصوصية فارقة خارج الطقوس الدينية، ومدى مصداقية هذه المقولة المتبوعة بالحديث عن الخصوصية في الأوراد وحول الشيخ فقط. أما البرامج الاقتصادية فإن قلة الاهتمام بها وليدة عاملين أساسيين هما قلة الاهتمام بالمسائل الاقتصادية عامة مقارنة بالمسائل السياسية والترفيهية والثقافية نظرا لأن الاقتصاد يعرض أحيانا بشكل فني لا يفهمه إلا المتخصصون وكذلك قلة البرامج الاقتصادية في وسائل الاتصال مقارنة بالبرامج الأخرى.

5 – يرجع ارتفاع نسبة متابعة البرامج الدينية من الإذاعة عن غيرها إلى وجود إذاعة دينية مستقلة وهي "القرآن الكريم" والتي أشار إليها أغلب المبحوثين بالاسم حين اختاروا البرامج الدينية.

6 – ترتيبا على ما سبق ذكره من ملاحظات فإن المسجد توارى إلى الخلف لحساب الصحافة والإذاعة والتليفزيون كمصادر للتثقيف السياسي لدى أفراد العينة، وهو ما يدعو لتساؤل آخر حول خصوصية "الظاهرة الصوفية" أو بشكل أدق مدى انغلاقها على ذاتها من عدمه.

جدول رقم (27)

الموضوع	سياسية		اجتماعية		دينية		ثقافية		ترفيه		اقتصادية		غير مبين	
الوسيلة	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
القراءة	27	42.8	32	50.8	13	20.6	9	14.3	21	33.3	9	14.3	8	12.7
الإذاعة	38	60.3	6	9.5	57	90.5	12	19	30	47.6	1	1.6	–	–
التليفزيون	39	61.9	12	19	45	71.4	9	14.2	53	84.1	6	9.5	–	–

جدول رقم (28)

الموضوع	سياسية		اجتماعية		دينية		ثقافية		ترفيهيه		اقتصادية		غير مبين	
الوسيلة	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
القراءة	25	44.6	35	62.5	19	34	7	12.5	22	39.2	3	5.3	1	1.8
الإذاعة	32	57	7	12.5	52	92.8	14	25	25	44.6	2	3.6	–	–
التليفزيون	27	48.2	11	19.6	41	73.2	8	14.3	44	87.4	3	5.3	3	5.3

* يلاحظ في الجدولين السابقين أن النسبة مركبة نظرا لأن الشخص بالطبع يتابع عدة موضوعات

جدول رقم (29)

الطريقة الصوفية	الراديو		التلفزيون		الصحف		الناس		المسجد		الإخوان	
	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
الخليلية	47	83.9	51	91	50	89.3	13	23.2	14	25	9	16.1
الحامدية	51	81	57	90.5	56	88.9	12	19	7	11	4	6.3

في ضوء هذه الملاحظات التحليلية تتناول الدراسة في الجزء القادم مدى إلمام عينة الدراسة بالمعلومات الخاصة بالشئون السياسية الداخلية والخارجية.

ثانيًا: المعرفة بشئون الداخل

شمل الاستبيان عدة أسئلة حول مدى الإلمام بالمعلومات التي تدور حول الشئون السياسية الداخلي، شاملة بعض الشخصيات السياسية أو العامة، والرموز الوطنية، والتواريخ ذات الدلالة في حياة المصريين المعاصرة. وبالنسبة للشخصيات السياسية العامة وجه الباحث سؤالين إلى عينة الدراسة، الأول وضع فيه المنصب وسأل عن الاسم، والثاني كتب فيه الاسم وسأل عن المهنة، ويمكن إدماج الإجابة عن هذين التساؤلين في الجدول التالي:

جدول رقم (30)

م	الطريقة الصوفية	الحامدية الشاذلية				الخليلية			
	الأسماء والمناصب	يعرف		لا يعرف		يعرف		لا يعرف	
		العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
1	محمد حسنين هيكل	47	74.6	16	25.4	43	67.8	13	23.2
2	مصطفى كمال حلمي	42	66.7	21	33.3	40	71.4	16	28.6
3	أحمد الصباحي	18	28.6	45	71.4	15	26.8	41	73.2
4	محمد الغزالي	49	77.8	14	22.2	48	85.7	8	14.3
5	عادل حسين	32	50.8	31	49.2	31	55.3	25	44.7
6	نجيب محفوظ	60	95.2	3	4.8	52	92.8	4	7.2
1	رئيس الوزراء المصري	59	93.6	4	6.4	51	91.1	5	9
2	رئيس مجلس الشعب	46	73	17	27	43	76.8	13	23.2
3	وزير الداخلية***	49	77.8	14	22.2	41	73.2	15	26.8
4	وزير الأوقاف المصري	47	74.6	16	25.4	42	75	14	25
5	شيخ مشايخ الطرق الصوفية	48	76.2	15	23.8	45	80.3	11	19.7

- تم جمع هذه البيانات في شهور يوليو أغسطس وسبتمبر عام 1995م.

ويلاحظ من خلال الجدول السابق ارتفاع نسبة من يعرفون نجيب محفوظ ورئيس الوزراء عما عداهما ويعود ذلك إلى التركيز الإعلامي المكثف الذي سلط الضوء على محفوظ عقب فوزه بجائزة نوبل للأدب عام 1988م، فضلا عن أعماله الكثيرة التي تحولت إلى الدراما الإذاعية والتليفزيونية والأفلام السينمائية. والمتصوفة -وكما أوضحت البيانات السابقة- يتابعون وسائل الاتصال هذه بشكل جيد، كما أن رواية نجيب محفوظ "أولاد حارتنا" التي اتهم بعد تأليفها بالتجديف في الدين تجعل منه شخصا مثيرًا إلى حد كبير لدى المتصوفة الذين يهتمون بالدين ويظهرون تدينهم.

ورغم تراوح إجابات المبحوثين على السؤال الخاص بمحفوظ ما بين روائي وأديب وكاتب وقاص إلا أن الباحث اعتبرها جميعا إجابات صحيحة. أما رئيس الوزراء فقد تعود ارتفاع نسبة من يعرفونه على طول الفترة التي ظل فيها الدكتور عاطف صدقي في منصبه (تسع سنوات وقت إعداد البحث)، وزيادة عدد القنوات التليفزيونية ومن ثَم النشرات الإخبارية التي تتابع نشاطه، وهو ما ينسحب على كل من الدكتور مصطفى كمال حلمي الذي تقلد عدة مناصب قبل أن يصبح رئيسا لمجلس الشورى، وينطق أيضا على وزيري

الداخلية والأوقاف ورئيس مجلس الشعب. ولعل تصاعد ظاهرة العنف السياسي في مصر وقت إعداد الدراسة جعل وزير الداخلية من الشخصيات التي يتابع الإعلام نشاطها بشكل يومي.

وبالنسبة للأستاذ محمد حسنين هيكل ففضلا عن حضوره كصحفي بارز وكاتب سياسي تلاقي مقالاته صدىً واسعًا فهو بالنسبة للعينة شخص ينتمي إلى حقبة سياسية واضحة المعالم ومتفردة في تاريخ مصر المعاصر، وهي"الحقبة الناصرية" أو "العهد الناصري" ولذا يصبح هيكل شخصا معروفا لدى المسنين من أفراد العينة بشكل خاص، أما الشيخ محمد الغزالي فهو فقيه ومفكر إسلامي يشهد له تاريخه الطويل بالنضال على الجبهتين المعرفية – الفقهية والسياسية، ولذا يعرفه المتصوفة بدرجة جيدة كرجل دين يكتب أحيانا في مجلة "التصوف الإسلامي".

أما عادل حسين أمين عام حزب العمل المعارض الأسبق فقد صادف قبل توزيع استمارات هذا البحث بشهور قليلة أن أصبح اسمه مطروحا على الساحة السياسية والثقافية بشدة حيث اعتقل وقضى في السجن مدة تابعتها الصحف جميعا، هذا فضلا عن مقالاته النارية التي يهاجم فيها السلطة الحاكمة بضراوة، والتي صعدت من حضوره في حياتنا الثقافية والسياسية أوائل تسعينيات القرن المنصرم، وهذا ما لم ينطبق على السيد أحمد الصباحي، رئيس حزب الأمة المعارض سابقا، فحزبه لا تصل شعبيته في الشارع المصري إلى الدرجة التي يصل إليها حزب العمل الذي كان يعد حسين أحد قياداته فضلا عن أن صحيفة الأمة لسان حال حزب الصباحي أقل توزيعا بكثير من صحيفة الشعب لسان حال حزب العمل – المجمد حاليا وصحيفته – ولذا جاء الصباحي في أدنى درجة من معرفة الصوفية به.

أما شيخ مشايخ الطرق الصوفية وهو السيد أحمد عبد الهادي القصبي، وقت إعداد هذه الدراسة، فلم يعرف اسمه سوى 76.2 % من الحامدية الشاذلية و80.3 % من الخليلية، وقد يرجع ذلك إلى توليه هذا المنصب قبل عام تقريبا من توزيع استمارات الدراسة، ومن ثم أجاب البعض بأن شيخ المشايخ هو الدكتور أبو الوفا التفتازاني الذي توفي في النصف الثاني من عام 1994م، والذي ظل في هذا المنصب طويلا، وامتدت شهرته إلى قطاع كبير من المجتمع المصري.

ثم وجه الباحث عدة أسئلة للمبحوثين تتعلق بالمعرفة السياسية الداخلية حوى إجاباتها الجدول رقم (31).

جدول رقم (31 / أ)

البيانات والإجابات	الحامدية الشاذلية					
	إجابة صحيحة		إجابة خاطئة		غير مبين	
السؤال؟	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
ما اسم الحزب الذي يحكم مصر حاليًا؟	42	66.7	14	22.2	7	11.1
في أي عام تولى حسني مبارك رئاسة مصر؟	39	61.9	14	22.2	10	12.9
كم عدد محافظات مصر؟	24	38.1	37	58.7	2	3.2
من قائد ثورة 1919؟	46	73	17	27	–	–
من أسس بنك مصر؟	27	42.8	35	35	1	1.6
في أي عام تمرد الأمن المركزي على السلطة	31	49	27	27	5	8.2

جدول رقم (31 / ب)

الخليليـة					
إجابة صحيحة		إجابة خاطئة		غير مبين	
العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
39	69.6	12	21.4	5	9
36	64.2	16	28.6	4	7.2
21	37.5	35	62.5	–	–
42	75	13	23.2	1	1.8
26	46.4	28	50	2	3.6
25	44.6	25	44.6	6	10.8

جدول رقم (32)

النقابات المهنية	الطريقة الحامدية الشاذلية										الطريقة الخليلية									
	يعرف 4 نقابات (كل المطلوب)		يعرف ثلاث		يعرف اثنتين		يعرف واحدة		لا يعرف		يعرف 4 نقابات (كل المطلوب)		يعرف ثلاث		يعرف اثنتين		يعرف واحدة		لا يعرف	
	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
	19	30.2	24	38.1	7	11.1	11	17.4	2	3.2	18	32.1	25	44.6	5	9	6	10.7	2	3.6

ألوان العلم المصري	يعرف الألوان الثلاثة		يعرف لونين		يعرف لونًا واحدا		لا يعرف		يعرف الألوان الثلاثة		يعرف لونين		يعرف لونًا واحدا		لا يعرف	
	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
	41	65.1	15	23.8	6	9.5	1	1.6	38	67.8	14	25	3	5.4	1	1.8

وبين الجدول (31) أن ثلث العينة تقريبا من الطريقتين الصوفيتين محل البحث عرفوا اسم الحزب الذي يحكم مصر حاليا وهو "الحزب الوطني الديمقراطي" وقد يعود ارتفاع نسبة من يعرفون هذا الحزب إلى أن اسمه دارج ويحظى بالقدر الأعلى والأكبر من اهتمام الإعلام ويترأسه رئيس الجمهورية، وبعض المتصوفين أعضاء فيه فضلا عن أن المتصوفين لا يحذرون كثيرا من ذكر هذا الحزب مقارنة بالأحزاب السياسية الأخرى. وأقل من ثلثي العينة يعرف العام الذي تولى فيه مبارك رئاسة مصر، وبعض الإجابات الخاطئة اقتربت من الإجابة الصحيحة إلى حد كبير إذ حددت عام 1980 أو 1982، على أنهما الإجابة الصحيحة التي هي عام 1981م.

وأكثر من ثلث العينة بقليل من الطريقتين يعرف عدد محافظات مصر، بينما تقل نسبة من عرفوا العام الذي تمرد فيه جنود الأمن المركزي على الحكومة وهو عام 1986م، عن النصف بقليل بالنسبة للحامدية وأقل من ذلك بالنسبة للخليلية. أما من عرفوا قائد ثورة 1919، وهو الزعيم سعد زغلول فبلغت أعلى النسب في الجدول السابق وهي73 % في حال الحامدية و75 % في الخليلية.

وهناك سؤالان آخران وجههما الباحث لمبحوثيه، الأول يتعلق بمعرفة النقابات المهنية، والثاني بألوان العلم المصري، وبالنسبة للإجابة فقد جاءت على النحو التالي الموضح بالجدول رقم (32) والذي أظهر أن 30.2 % من الحامدية و32.1 % من الخليلية يعرفون المطلوب وهو "أربع نقابات مهنية" فيما عرف 38.1 % من الحامدية و44.6 % من الخليلية "ثلاث نقابات"، واستطاع 11.1 % من الحامدية و9 % فقط من الخليلية أن يعرفوا نصف المطلوب وهو نقابتان فيما عرف 17.4 % من الحامدية و10.7 % من الخليلية نقابة واحدة و لم يعرف 3.2 % من الحامدية و3.6 % من الخليلية أي نقابات على الإطلاق.

أما عن معرفة لون العلم المصري وهي معلومة ترتبط بقيمة الانتماء نجد أن 65.1 % من الحامدية و67.8 % من الخليلية قد عرفوا الألوان الثلاثة فيما يعرف ثلثي المطلوب 23.8 % من الحامدية و25 % من الخليلية، ويعرف ثلث المطلوب وهو لون واحد 9.5 % من عينة الحامدية و5.4 % من الخليلية بينما لا يعرف مطلقا 1.6 % من عينة الحامدية و1.8 % من عينة الخليلية.

ثالثًا: المعرفة بشئون الخارج

ومثل ما كانت الحال بالنسبة للإلمام بالمعلومات المتعلقة بالشأن الداخلي وجه الباحث أسئلة في استبيانه إلى عينة البحث عن شخصيات وتواريخ ومناطق جغرافية ومشكلات دولية معاصرة ودول ذات خصائص متفردة .. إلخ.

وكان السؤالان الأولان يتعلق أحدهما بعواصم الدول والثاني بالدول التي يحكمها بالرؤساء. ويمكن دمج الإجابة عن هذين السؤالين في الجدول التالي:

جدول رقم (33)

م	البيانات الأساسية	الطريقة الحامدية الشاذلية				الطريقة الخليلية			
	الأسماء والمناصب	يعرف		لا يعرف		يعرف		لا يعرف	
		العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
1	بيل كلينتون	49	77.8	14	22.2	46	82	10	18
2	صدام حسين	61	96.8	2	3.2	53	94.6	3	5.4
3	يوريس يلتسين	37	58.7	26	41.3	32	57.1	24	42.9
4	نيلسون مانديلا	41	65	22	35	40	71.4	16	28.6
1	عاصمة السودان	53	84	10	16	52	92.8	4	7.2
2	عاصمة فرنسا	42	66.7	21	33.3	38	67.8	18	32.2
3	عاصمة تركيا	36	57	27	43	34	60.7	22	39.3
4	عاصمة ليبيا	51	80.9	12	19.1	47	83.9	9	16.1
5	عاصمة باكستان	8	12.7	55	87.3	9	16.1	47	83.9

والجدول السابق يبين أن أعلى نسبة حصل عليها الرئيس العراقي صدام حسين وهي96.8 % بالنسبة للحامدية و94.6 % بالنسبة للخليلية، فحرب الخليج الثانية، التي وضعت أوزارها قبل أربع سنوات فقط من إعداد هذا البحث في صورته الأولى، جعلت البوق الإعلامي ينطق صباح مساء باسم الرئيس العراقي لدرجة من الصعب أن نجد في العالم العربي خاصة مَن لا يعرفه، ونسبة من لم يعرفوا صدام في العينة لم يذكروا دولة أخرى

غير العراق، ولكن تركوا الإجابة دون توضيح وهو لا يعتبر في هذا المضمار مدرجا تحت بند "لا يعرف" أما الرئيس الأمريكي فهو رئيس أقوى دولة في العالم يرتبط اسمه بها حيث حضورها الشديد في نشرات الأخبار وعلى ألسنة المثقفين بل والعوام ولذا عرفه 77.8 % من عينة الحامدية و82 % من عينة الخليلية.

ثم جاء مانديلا في المركز الثالث فتاريخه الطويل كسجين ومناضل وسياسي مثابر صحبته حتى تبوأ رئاسة جنوب أفريقيا في حدث يعد من أبرز الأحداث في القرن العشرين. ومن هنا عرفه ثلثي العينة تقريبا بنسبة 65 % للحامدية و71.4 % للخليلية .. وأخيرا يأتي يلتسين والذي ارتبط اسمه باسم روسيا الاتحادية التي ورثت الاتحاد السوفيتي السابق ثاني قوة في العالم منذ الحرب العالمية الثانية وحتى انهياره في أواخر الثمانينيات من القرن المنصرم. وقطاع كبير من المصريين كانوا يطلقون على الاتحاد السوفيتي حتى في قمة مجده "روسيا" لذا ليس غريبا أن يظل الاسم مستقرا في الأذهان، ويحال ذلك إلى رئيس روسيا بوريس يلتسين الذي عرفه 58.7 % من الحامدية و57.1 % من الخليلية.

وبالنسبة للعواصم تأتي الخرطوم عاصمة السودان في المرتبة الأولى بنسبة 84 % للحامدية و92.8 % للخليلية، فاسم الخرطوم كان من أكثر الأسماء ترديدا وقت توزيع استمارات الاستبيان بعد محاولة الاغتيال الفاشلة التي تعرض لها الرئيس المصري حسني مبارك في أديس أبابا يوم 1995/6/26م، والتي تم اتهام الخرطوم بتدبيرها، ومن ثَم شن الإعلام المصري المقروء والمرئي والمسموع وقتها حملة عاتية ضد السودان وأضحى اسم عاصمتها الخرطوم يتكرر في اليوم عشرات المرات . أما طرابلس فهي عاصمة دولة مجاورة لمصر ومفتوحة أمام المصريين وقت إعداد الدراسة ويحكمها رئيس له صوت عال في التعليق على قضايا الأمة وله آراؤه الجريئة ومواقفه غير المتوقعة، ومن هنا جاءت عاصمة ليبيا في المرتبة الثانية بعد الخرطوم حيث عرفها 81 % تقريبا من عينة الحامدية، و83.9 % من عينة الخليلية.

وجاءت باريس بعد ذلك بنسبة 66.7 % للحامدية و67.8 % للخليلية فهي عاصمة ترتبط بدولة كبيرة لها حضورها السياسي وعلاقتها الدائمة مع مصر وهي عاصمة ثقافية شهيرة، وترتبط بها بعض الخصوصيات مثل التفرد في الأزياء وصناعة العطور وغيره، ولذا لم يكن مدهشا أن تتقدم باريس على أنقرة رغم أن الأخيرة عاصمة لدولة إسلامية، فأنقرة شاركتها مدينة اسطنبول التركية معرفة على اعتبار خاطئ بأنها العاصمة ومن هنا اختار عدد

كبير من العينة اسطنبول فكانت نسبة من عرفوا العاصمة التركية هي57 % من الحامدية و60.7 % من الخليلية، أما عاصمة باكستان "إسلام آباد" فقد شاركتها معرفة مدينتا "بيشاور" و"كراتشي" على أنهما العاصمة الباكستانية وبيشاور ارتبط حضورها بلجوء الأفغان العرب إليها ولذا تكرر اسمها مع كل عمل عنيف تم تنفيذه على يد الجماعات الإسلامية في القاهرة طيلة تسعينات القرن الفائت، والثانية "كراتشي" كانت وقت إعداد هذه الدراسة لا يمر أسبوع عليها إلا ويحدث فيها انفجار أو اشتباك بين العناصر المتنازعة هناك، ومن ثم لم تتعد نسبة من عرفوا إسلام آباد 12.7 % من عينة الحامدية و16.1 % من عينة الخليلية وهي تكاد تكون الأقل معرفة لدى عينة الدراسة.

ووجه الباحث عدة أسئلة إلى عينة الدراسة خاصة بالمعرفة، فجاءت إجاباتها على النحو الموضح في الجدول التالي:

جدول رقم (34 / أ)

م	البيانات والإجابات	الطريقة الحامدية الشاذلية					
		إجابة صحيحة		إجابة خاطئة		غير مبين	
	السؤال؟	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
1	ما اسم المنطقة التي تحتلها إسرائيل من سوريا؟	54	85.7	7	11.1	2	3.2
2	ما أكبر دولة في العالم حيث عدد السكان؟	49	77.8	11	17.4	3	4.8
3	في أي عام انتصرت مصر على إسرائيل؟	56	88.8	3	4.8	4	6.4
4	ما الدولة التي حاربتها العراق تسع سنين؟	44	69.9	17	26.9	2	3.2
5	ما المشكلة التي أغضبت كل من أمريكا وبريطانيا وفرنسا من ليبيا؟	24	38	27	42.8	2	3.2
6	ما منصب الدكتور بطرس غالي حاليًا؟	52	82.4	3	4.8	8	12.8
7	من الذي حارب المسلمين في البوسنة؟	61	96.8	–	–	2	3.2
8	ماذا يحدث في أفغانستان الآن؟	54	85.7	6	9.5	3	4.8

جدول رقم (34 / ب)

الطريقة الخليلية					
إجابة صحيحة		إجابة خاطئة		غير مبين	
العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
47	83.9	6	10.7	3	5.4
46	82.1	6	10.7	4	7.2
50	89.2	4	7.2	2	3.6
37	66	18	42.2	1	1.8
21	37.5	32	57.1	3	5.4
44	88.6	6	10.7	6	10.7
52	92.8	4	7.2	–	–
47	83.9	8	14.3	1	1.8

وهناك ثلاث ملاحظات يجب ذكرها بداية قبل تحليل أو عرض الأرقام الموجودة في الجدول السابق؛ الأولى: أن الأسئلة جميع تعلقت بقضايا مهمة تحتل مساحات إعلامية واسعة وقت إعداد هذه الدراسة في صورتها الأولى. والثانية: أن الإجابة عن هذه الأسئلة كانت اختيارية بمعنى أن الباحث وضع اختيارات الإجابة إحداها صحيحة والبقية خطأ، وطلب من المبحوثين أن يختاروا الإجابة الصائبة، ومن ثم جاءت نسبة الإجابات مرتفعة إلى حد كبير. أما الثالثة: فإن أصحاب الأسماء المذكورة في الحكم وقت تصميم الاستمارة وتوزيعها وتفريغها للحصول على النتائج. ومن المؤكد من وجهة نظر علمية بحتة أن هذه النتائج لن تختلف كثيرا، بل قد تتطابق تماما، مع النتائج السالفة لو تم طرح الأسئلة نفسها مع تغيير أسماء الرؤساء حسب اللحظة الراهنة، وأي لحظة قادمة، فالعبرة ليست بالأسماء، واختلاف الفترة الزمنية لا يبدو دالا كثيرا، في قياس مستوى المعرفة السياسية للطرق الصوفية. وقد قام الباحث بهذه التجربة في يناير 2009 ، على عينة صوفية بسيطة من الخليلية والحامدية الشاذلية فلم تختلف النتائج كثيرا، الأمر الذي يجعل الباحث مطمئنا إلى أن هذه النتائج لا تزال تحتفظ بصدقها.

وترتيبا على ذلك عرف 85.7 % من عينة الحامدية و83.9 % من الخليلية أن إسرائيل تحتل الجولان السورية، وهذه قضية كثر الحديث عنها مع انطلاق ما يسمى بـ"المسيرة السلمية"

بالمنطقة بعد مؤتمر مدريد عام 1991م، ولأن الإعلام المصري خاصة في السنوات الأخيرة اهتم بإحياء ذكرى نصر أكتوبر 1973م، وإنعاش الذاكرة الوطنية فقد عرف 88.8 % من الحامدية و89.2 % من الخليلية أن العام الذي انتصرت فيها مصر على إسرائيل هو عام 1973م، أما الرد الصحيح على سؤال عن الدولة التي حاربتها العراق تسع سنوات فلم يتجاوز 69.9 % من الحامدية و66 % من الخليلية وذلك لأن الكويت كانت أحد الاختيارات فاختارها البعض على اعتبار أن غزو العراق لها قد غطى كثيرا على الحرب العراقية الإيرانية إعلاميا خاصة بعد أن أنهى البلدين حربهما الطويلة عام 1989م، أما مشكلة لوكيربي بين ليبيا والغرب فقد عرفها 38 % من عينة الحامدية و37.5% من الخليلية فقط.

وعرف 82.4 % من الحامدية و88.6 % من الخليلية منصب الدكتور بطرس غالي، وقت أن كان أمينا عاما للأمم المتحدة، ويعد انتمائه لمصر وتاريخه السياسي الطويل فيها من العوامل الأساسية التي ساعدت على ارتفاع نسبة من يعرفونه وهي نسبة أعلى بكثير من نسبة من يعرفون مشكلة لوكيربي مثلا لكنها أقل من نسبة من يعرفون "الصرب" على أنهم الذين كانوا يخوضون حربا وحشية ضد مسلمي البوسنة فمأساة البوسنة عرضتها وسائل الإعلام المصرية المختلفة بإسهاب وقامت بعض الجمعيات الإسلامية بجمع التبرعات لأسر ضحايا هذه الحرب، لذا ليس من المدهش أن يعرف 96.8 % من الحامدية و92.8% من الخليلية هذه المعلومة خاصة وأن خطباء المساجد كثيرا ما تناولوا المشكلة البوسنية على المنابر وصبوا جام غضبهم على الصرب. والبعد الديني يجمع بين المشكلتين البوسنية والأفغانية التي بدأت جهادا مقدسا ضد الاتحاد السوفيتي السابق اهتمت به وسائل الإعلام المصرية وقتئذ اهتماما شديدا، وتم جمع التبرعات كذلك للأفغان وأخذ الناس يتحدثون عن بطولاتهم بل وكراماتهم في مواجهة الشيوعيين، ولما انهار الاتحاد السوفيتي وانتهت الجولة لصالح المجاهدين، كانت عجلة الإعلام المصري قد دارت في اتجاه آخر بعد اتساع رقعة العنف وارتفاع درجته في مصر والذي ارتبط بعضه بالأفغان العرب فراحت وسائل الإعلام تظهر الانقسام في صفوف المجاهدين وتبرز الحرب الأهلية الأفغانية وصراع رفاق الأمس، وعلى هذا الأساس عرف 85.7 % من عينة الحامدية أن ما كان يحدث في أفغانستان وقت إعداد الدراسة هو صراع دموي بين فرق المجاهدين السابقين فيما عرف ذلك 83.9 % من عينة الخليلية.

وعودة على بدء فإن متابعة عينة الدراسة لوسائل الإعلام المقروءة والمسموعة والمرئية بشكل جيد قد أهلها لأن تجيب عن أسئلة الاستبيان الخاصة بالمعرفة السياسية بدرجة معقولة

تتراوح ما بين المتوسط والجيد وتقفز في بعض الإجابات إلى درجة الامتياز، وتتدنى في بعضها إلى المستوى الضعيف، وتبقى هناك عدة نماذج عامة يمكن استخلاصها من هذه الأرقام سيتم إيضاحها في مبحث قادم.

المبحث الثاني

القيـم السياسيـة

تُعرف القيم على أنها اهتمام أو حكم عقلي وانفعالي يصدر من الإنسان تجاه الآخرين من البشر والأشياء وذلك في إطار المعايير الاجتماعية السائدة التي يعيش فيها، ولذا فهي تعبر عن تفضيل الفرد وميوله من النواحي الأخلاقية والمنطقية [1]، والقيم هي المثاليات العليا للأفراد والمجتمع، التي تلعب دورا كبيرا في إدراك الإنسان للأمور التي تحيط به وتصوره للعالم من حوله [2].

ويتعلم الفرد القيم ويكتسبها عبر التنشئة الاجتماعية، ومن ثم تبدو القيم محصلة اجتماعية لتفاعل الفرد مع الآخرين لتحقيق أهدافه وغاياته. والقيم متنوعة فهناك العامة كالاعتقاد في الدين والزواج والصداقة، وهناك الخاصة المتعلقة بمواقف أو جماعات محددة، وتوجد كذلك القيم الشخصية المرتبطة بالطابع الذاتي، ومنها النظري والمعرفي، ومنها الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والجمالي والديني والمثالي [3]. وتتميز القيم في أي ثقافة من الثقافات باتجاهات رئيسة يمكن إدراجها على النحو التالي [4]:

الوظيفة: التي تعني أن لكل جانب من جوانب الحياة صلته وارتباطه بالنظم والأفكار في الجوانب الأخرى ويستمد معناه ودلالته من المعاني والدلالات الكامنة في تلك الجوانب.

الاتساق: فالثقافات تنزع نحو الاتساق، أو تضغط لتنسجم أركانها وجزئياتها وفروعها مع بعضها البعض.

القضايا: فكل ثقافة لها محاور معينة تهتم بها أشد الاهتمام فتبلورها وتكثفها حسب الموقف بحيث تظل ماثلة للأذهان باستمرار كما يحدث في المناسبات الاجتماعية مثل الميلاد والوفاة أو الزواج أو في مواقف العلم والتعليم أو في مجالات الثروة والمال إلى غير ذلك مما تختلف فيه الثقافات في تطور طقوسها وأفكارها.

وإذا كان ما تقدم هو تعريف للقيم بصفة عامة فإن القيم السياسية ليست إلا امتداد للقيم الأخرى وخاصة الأخلاقية والدينية والاجتماعية [5] ، فالتدين مثلا يشكل إحدى قيم الثقافة السياسية الأصيلة فحيث يسود هذا النوع من الثقافة يجعل المرء من العقيدة كما يفهمها محددا رئيسيا لسلوكه السياسي والاجتماعي[6] ، ومن هنا تصبح القيم السياسية في النهاية معرفة أخلاقية وفلسفية تعبر عن خصائص حضارية معينة وترتبط بظاهرة الدولة [7].

والقيم السياسية التي اختبرها الباحث في هذه الدراسة لدى المتصوفة هي التسامح/التعصب، والانتماء/الاغتراب، والعدل/الظلم، والمساواة/التفاوت، والحرية/الإكراه، والانخراط/الانسحاب، وهذه القيم فضلا عن أصالتها وأهميتها في حقل العلوم السياسية فإنها تمس الحياة الصوفية بدرجة كبيرة.

وهناك عدة ملاحظات يجب ذكرها قبل الدخول في تفاصيل درجة وجود هذه القيم الست لدى المتصوفة، يمكن ذكرها على النحو التالي:

1 – لاحظ الباحث من خلال استعراضه لإجابات أفراد العينة أن هناك تقاربا كبيرا في بعض الإجابات وتطابقا في بعضها الآخر وإن اختلف أسلوب التعبير خاصة عن الأسئلة "السببية" لذا قام الباحث بتصنيفها في فئات حتى يسهل التعامل معها بلغة الأرقام من خلال تحويلها إلى نسب محددة.

2 – ذكر الباحث في الفصل الأول من هذه الدراسة أن الأسلوب الأنجع في دراسة التنشئة السياسية لدى الطرق الصوفية هو الأسلوب "غير المباشر" وينسحب هذا على أسلوب دراسة القيم السياسية للطرق لصوفية بشكل خاص. وعلى هذا الأساس تم وضع أسئلة الاستبيان لتختبر وجود القيمة في شكلها العام الذي يمكن استخدامه في الدخول به إلى ساحة السياسة، علما وممارسة، وإن كان هذا لم يمنع الباحث من توجيه أسئلة ذات طابع سياسي بحث خاصة بالسلطة الحاكمة من أجل تعميق اختبار مدى رسوخ هذه القيم في شكلها السياسي لدى المتصوفة.

3 – قام الباحث بتأخير طرح قيمة المشاركة لتكن آخر القيم التي تناولها على اعتبار أنها بالإضافة إلى كونها قيمة عظيمة فهي تحمل "اتجاها" إزاء قضايا معينة ومن ثم فهي إلى حد كبير معمل لاختبار مدى وجود القيم الأخرى لدى العينة وخاصة الحرية والانتماء.

التسامح / التعصب

تعد قيمة التسامح من أكثر القيم بروزا لدى المتصوفة، وهم يتيهون دائما على كثيرين بأنهم أشخاص متسامحون مع الآخرين، بل إن توافر التسامح لديهم دعا بعض المفكرين والباحثين الذين يهتمون بدراسة العلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية خاصة في الغرب إلى القول بأن "التصوف" هو الوجه الديمقراطي للإسلام، وإذا كانت هناك تحفظات على هذه المقولة فإن مجالها ليس هنا وما يهم هنا هو اختبار مدى ترسخ قيمة التسامح لدى المتصوفة. وقد وجه الباحث عدة أسئلة في الاستبيان تظهر مدى تسامح المتصوفة أو تعصبهم، كان أولها عن مدى استجابة المتصوف الذي يتبع طريقة معينة لدعوة متصوف آخر يتبع طريقة أخرى إلى حضور "حضرة صوفية" تنظمها طريقة الأخير ويقودها شيخه، وكانت النتيجة على النحو الموضح في الجدول التالي:

جدول رقم (35)

الطريقة الصوفية	أعتذر له		أذهب معه		أستأذن الشيخ	
	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
الحامدية الشاذلية	13	20.6	11	17.5	39	61.9
الخليلية	14	25	9	16.1	33	58.9

ويشير الجدول السابق إلى ارتفاع نسبة من تقبلوا الدعوة مقارنة بمن يعتذرون عنها لدى الطريقتين الصوفيتين محل الدراسة فـ 79.4 % أعربوا عن استعدادهم المبدئي لتلبية الدعوة بالنسبة للحامدية الشاذلية و75 % بالنسبة للخليلية، وإن كانت أغلبية هؤلاء اشترطت الاستئذان من الشيخ إلا أنها لا تمانع بشكل مبدئي، أي أن قناعتهم الشخصية كانت مع الاستجابة، ويأتي استئذان الشيخ كعامل ضروري أو مرجح، ما يرجع إلى الدور المحوري الذي يلعبه الشيخ داخل الطريقة، كما سبق الذكر، غير مرة، في الجزء النظري من هذه الدراسة.

وقد جاءت الأسباب التي أوردها أفراد العينة لاختياراتهم هذه على النحو المبين في الجدول السابق وهو إذا كان يؤكد حقيقة المقولة التي تؤكد محورية دور في إدارة دفة أمور المريدين، إذ أن أكثر من نصف العينة اعتبروا أن إذن الشيخ واجب في مثل هذه الأمور، إلا إنه يؤكد في الوقت ذاته رحابة صدر المتصوفة، فـ 14.2 % من العينة بالنسبة للحامدية الشاذلية

و10.7 % للخليلية رأوا أن جميع المتصوفين يذكرون الله لذا فتلبية المريد الدعوة لحضرة مع طريقة أخرى غير التي ينتمي إليها أمر واجب. وراعى بعض الذين اختاروا تلبية الدعوة مشاعر إخوانهم. وحتى الذين "اعتذروا" فإن غالبيتهم عزوا ذلك إلى منع الشقاق والخلاف، ما يوحي باحترام أسلوب "الآخر" في التصوف وحقه في ممارسة الطقوس من دون جور عليه أو نقد له أو امتعاض منه.

لذا لم يكن من المستغرب أن تأتي إجابات أفراد العينة على سؤال "لو لم تكن تتبع طريقتك هذه فأي طريقة كنت ستتبع؟" لتظهر أن ربع العينة تقريبا يختار ما يسمونه بالطريقة الأفضل شرعا فيما يختار ثمنها تقريبا كل الطرق الصوفية على اعتبار أن الجميع يذكرون الله مثلما وضح أفراد العينة في إجاباتهم، وانحاز الثلثان تقريبا كل إلى طريقته التي يتبعها، وإذا كان ذلك يتكئ على تدعيم قيمة الانتماء عند المتصوفة، فإنه لا يقلل من وجود قيمة التسامح، فالتسامح لا يعني التفريط أو التهاون في معتقدات الفرد، وإنما تعني تقبل الآخر الذي لا يسير في الطريق نفسه، والتعامل معه من دون رميه بالخطأ أو الكفر والمروق والفسوق والعصيان.

جدول رقم (36)

الطريقة الصوفية	من اختار الذهاب معه				من اختار الاعتذار				من فضل استئذان الشيخ			
	لأننا جميعًا نذكر!		جبر خاطر		لا يصح للرجل أن يتبع طريقتين في وقت واحد		منعًا للخلاف		إذن الشيخ واجب في مثل هذه الأمور		غير مبين	
	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
الحامدية الشاذلية	9	14.2	2	3.2	4	6.4	8	12.7	37	58.7	3	4.8
الخليلية	6	10.7	3	5.3	5	9	8	14.3	32	57.1	2	3.6

جدول رقم (37)

الاختيار	يختار طريقته		يختار طريقة أخرى محددة		يختار كل الطرق		يختار الطريقة الأفضل شرعا	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
الحامدية	39	61.9	–	–	8	12.7	16	25.4
الخليلية	36	64.3	–2	–	7	12.5	13	23.2

وامتدت رحابة صدر المتصوفة إلى حدود تفهم الرأي الآخر حتى لو كان نقدا لاذعا وغاية في الحدة والشدة. ففي إجابة على تساؤل حول ماذا يفعل المتصوفة لو قيل له أن التصوف طريق خاطئ؟ لم يغضب سوى 9 % من أفراد كل طريقة تقريبا وتساوت في ذلك عينة الحامدية الشاذلية مع الخليلية وشذ عن القاعدة فرد واحد ينتمي للخليلية أجاب بأنه سيتشاجر مع من يقول له هذا، أما الغالبية العظمى فقد اختارت بديلين أولها التفكير في هذه المقولة والرد عليها بهدوء وبالحجة والثاني آثر الانسحاب.

والجدول التالي يوضح أن نسبة من أعربوا عن استعدادهم للتحاور مع المختلف في الرأي تقترب من النصف في العينة المدروسة من الطريقتين، لتتفوق بذلك على ما عداها.

جدول رقم (38)

الاختيار	أقول له أنت لا تفهم		أفكر في كلامه قليلا ثم أناقشه		أتركه من دون أن أرد عليه		أتشاجر معه		غير مبين	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
الحامدية	6	9.5	30	4.7	25	39.7	–	–	2	3.2
الخليلية	5	9	27	48.2	20	35.7	1	1.8	3	5.3

وفي ردهم على سؤال حول ماذا يفعلون لو شاهدوا برنامجا دينيا متلفزا لشيخ لا يحبذون حديثه، جاءت الإجابة لتؤكد توافر قيمة التسامح عند المتصوفة فـ 81 % من أفراد العينة في حال الحامدية الشاذلية و83.9 % في حال الخليلية أجابوا بأنهم لن يطفئوا التلفزيون، وسيجلسون لمشاهدة البرنامج، أما الباقون فقد انقسموا إلى فريقين الأول اختار أن يغير قناة التليفزيون ومثل النسبة الأعلى 9 % من الحامدية و9.5 % من الخليلية، والثاني، وهو الأشد رفضا وتعصبا، اختار أن يغلق التليفزيون، والجدول التالي يوضح ذلك.

جدول رقم (39)

الاختيار	أغلق التليفزيون		أترك التليفزيون مفتوحا وأجلس لأسمعه		أبدل القناة	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
الحامدية	6	9.5	51	81	6	9.5
الخليلية	4	7.1	47	83.9	5	9

ومما سبق يظهر مدى تغلب التسامح على التعصب عند المتصوفة. والملاحظة بالمشاركة التي مارسها الباحث مع مجتمع الدراسة تزكي ما أظهره الاستبيان، فالتقبل لدي المتصوفة كان دائما أقوى وأكبر من الرفض في المواقف كافة، والتسامح مع بعضهم البعض ومع الآخر أكبر من التعصب. فبعد مرور فترة من انخراط الباحث مع أتباع الطريقتين محل الدراسة كان يوجه إليهم أسئلة عن علاقتهم بالقوى الإسلامية الأخرى والطرق الصوفية الأخرى ومع المجتمع عامة فكانت الإجابات تدل على التسامح اللهم إلا ما يتعلق بالتشكيك في كرامات الأولياء وفائدة الأضرحة، فقد كان هذا هو الأمر الوحيد الذي لا يقبل المتصوفة فيه نقاشًا ويبدون فيه تعصبا نسبيا، وربما يعود هذا إلى أن تلك المسألة تتعلق بوجودهم، ونفيها أو التشكيك فيها هو تشكيك فيهم ونفي لهم في النهاية.

الانتماء / الاغتراب

لاشك أن الانتماء للوطن –أرضا وتاريخا وحضارة– يمثل شحنة عاطفية وروحية تدفع المرء إلى العمل الجاد والمشاركة البناءة في سبيل تقدمه ورفعته، ومن دون هذا الشعور يصبح الإنسان سلبيا مغتربا غير مبال بما يجري حوله وقد ينزلق في الاتجاه المضاد، ويتطرف في التفكير والسلوك [8]. وقد طرحت التساؤلات المتعددة لاختبار مدى انتماء المتصوفة لدى العينة محل الدراسة فجاءت النتائج لتؤكد أولوية مصر كمكان ووطن للانتماء على ما عداها، ثم جاء الانتماء للعالم الإسلامي في المركز الثاني وأخيرا الانتماء للعالم العربي، والجدول رقم (40) يوضح هذا. فمصر احتلت الترتيب الأول بالنسبة لعينة الطريقتين الصوفيتين محل الدراسة معا بنسبة 57 % بالنسبة للحامدية الشاذلية و45.5 % للخليلية، كما أن 19 % و16.1 % من أفراد العينة على التوالي الذين اختاروا أي مكان من العالم الإسلامي على أنه الوطن فـ 39.7 % بالنسبة للحامدية و33.9 % بالنسبة للخليلية اختاروه على أنه مكان الانتماء الأول.

وعادة يقوم من ينتمون إلى الجماعات والتجمعات الإسلامية بشقيها الحركي والدعوي بتأويلات يثبتون منها أن رابطة الإيمان فوق رابطة الدم، وأن معيار التفضيل بين الناس قائم على التقوى لا العرق أو الحسب والنسب. فالآية الكريمة تقول ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾،

والحديث الشريف يؤكد أنه "لا فضل لعربي على عجمي ولا لأحمر على أسود إلا بالتقوى والعمل الصالح".

جدول رقم (40 / أ)

الاختيار	من العالم العربي					
الطريقة	الترتيب الأول		الترتيب الثاني		الترتيب الثالث	
الصوفية	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
الحامدية	1	1.6	32	50.8	30	47.6
الخليلية	2	3.6	27	48.2	27	48.2

جدول رقم (40 / ب)

من مصر						من العالم الإسلامي					
الترتيب الأول		الترتيب الثاني		الترتيب الثالث		الترتيب الأول		الترتيب الثاني		الترتيب الثالث	
العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
36	57	12	19	15	24	25	39.7	21	33.3	17	27
35	62.5	9	16.1	12	21.4	19	33.9	19	33.9	18	32.2

ولاختبار مدى تعمُّق الانتماء لمصر وجه الباحث في استبيانه سؤالا مفاده "لو لم تكن مصريا فماذا تود أن تكون؟ وجاءت النتائج لتظهر أن مصر هي الانتماء الأول لدى عينة البحث، سواء من الحامدية الشاذلية أم من الخليلية بنسبة 93.7 % للأولى و94.6 % للثانية. والجدول رقم (41) يوضح ذلك.

جدول رقم (41)

الاختيار	من أي دولة يقطنها مسلمون		من أي دولة أجنبية		من مصر أيضًا	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
الحامدية	4	6.3	–	–	59	93.7
الخليلية	3	5.4	–	–	53	94.6

وبينما لم يختر "أي دولة يقطنها مسلمون" كوطن سوى 6.3 % من عينة الحامدية الشاذلية و5.4 % من عينة الخليلية فإن من اختاروا مصر برروا ذلك على النحو الموضح في جدول رقم (42) حيث يظهر مدى تقارب وجهتي نظر عينة الطريقتين في تبريرهما لأسباب تمسكهما بمصر كوطن فـ 63.4 % من عينة الحامدية برروا اختيارهم لسبب ديني يرجع إلى أن مصر هي أرض الإسلام والبلد الذي ذكر في القرآن، فيما برر 63.4 % من عينة الخليلية موقفهم للسبب نفسه.

وهذا يوضح غلبة الدين على ما عداه لدى أفراد العينة، ما يؤكد أن الخلفية الإسلامية وخاصة العقدية تلعب دورا مهما في تحديد ميول المتصوفة العاطفية تجاه مختلف القضايا. ولأن الغالبية انحازت إلى مصر وطنا، فإنها رفضت المقولة التي تذكر أن مصر ليست بلدنا لأن حقوقنا فيها مهضومة لحساب القلة فـ 71.4 % من عينة الحامدية رفضوها فيما رفضها 72.2 % من عينة الخليلية. والجدول رقم (43) يوضح هذا الأمر بجلاء.

جدول رقم (42)

سبب الاختيار	لماذا تختار أن يكون من مصر أيضًا؟										لماذا من العالم الإسلامي؟	
الطريقة الصوفية	مصر أرض السلام الحقيقي		مصر أم الدنيا		لأني أحب مصر		لأن مصر ذكرت في القرآن الكريم		لأن شعب مصر طيب		رابطة الدين تفرض ذلك	
	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
الحامدية	13	20.6	10	16	5	8	27	42.8	4	6.3	4	6.3
الخليلية	13	23.2	8	14.3	6	10.7	23	41	3	5.4	3	5.4

جدول رقم (43)

الاختيار	هذا قول خاطئ		هذا قول صحيح		غير مبين	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
الحامدية	45	71.4	16	25.4	2	3.2
الخليلية	41	73.2	12	21.4	3	5.4

ولكن على أي أساس اعتبر البعض أن هذا قول صائب فيما اعتبرت الأغلبية أنه كلام خاطئ، إن الذين قالوا إن هذا خطأ برروا ذلك بأن مصر بلد يكفل فيها الدستور حقوق المواطنين بنسبة 5.36 % للحامدية و35.7 % للخليلية فيما رأى 22.2 % للحامدية و26.8 % للخليلية أن مصر بلد ديمقراطي بينما اعتبر البعض 12.7 % و10.7 % للخليلية أن المسألة لا تتعلق بقوانين الدولة ودستورها بقدر ما ترتبط باجتهاد كل شخص وقدراته.

أما الذين اعتبروا أن هذا كلام صائب فبعضهم حمل الناس المسئولية وقالوا إن سلبيتهم وراء هضم حقوقهم، وذلك بنسبة 9.5 % للحامدية و9 % للخليلية، وفيما اعتبرت قلة 1.6 % للحامدية و3.6 % للخليلية أن هذا يعود إلى انتشار الفساد قال البعض 14.3 % للحامدية و9 % للخليلية إن السبب يعود إلى سيطرة أصحاب النفوذ على مقدرات الوطن. والجدول رقم (44) يوضح ذلك.

ومع انتماء المتصوفة الشديد للوطن والذي أوضحته البيانات السابقة فإنهم يجدون أنفسهم أحيانا مستنكرين بعض مظاهر السلوك الاجتماعي الذي يجعلهم في بعض الأوقات يشعرون بالاغتراب عن الناس وإن كان هذا لا يصل بهم إلى درجة القطيعة مع المجتمع أو الانعزال عنه أو يؤثر على انتمائهم لمصر، فردا على سؤال مفاده "هل تشعر أحيانا أن الناس تسلك سلوكا لا يعجبك؟" جاءت النتائج على النحو الوارد في الجدول التالي:

جدول رقم (44)

سبب الاختيار	لماذا هذا قول خاطئ؟						لماذا هذا قول صائب؟					
الطريقة الصوفية	الدستور يكفل الحقوق والناس تحصل عليها		المسألة متعلقة بجهد كل إنسان وقربه أيضا من الله		مصر بلد ديمقراطي		بسبب سلبيتنا		لأن أصحاب النفوذ يسيطرون على كل شيء		نظرا لانتشار الفساد	
	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
الحامدية	23	36.5	8	12.7	14	22.2	6	9.5	9	14.3	1	1.6
الخليلية	20	35	6	10.7	15	26.8	5	9	5	9	2	3.6

جدول رقم (45)

الاختيار	دائما		أحيانا		لم أشعر بهذا إطلاقًا	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
الحامدية	9	14.2	49	77.8	5	8
الخليلية	7	12.5	45	80.3	4	7.2

ويوضح الجدول رقم (45) أن 92 % للحامدية و92.8% للخليلية يتحفظون على سلوك الناس بينما يوضح الجدول رقم (46) أن هذا التحفظ يرجع في رأي البعض إلى عدم احترام اللوائح والقوانين، وعدم تقدير مشاعر الغير ومصالحه، فيما يعود عند البعض إلى قصور التدين والسلبية، والجدول التالي يوضح ذلك.

جدول رقم (46)

	لماذا تشعر أحيانا أو دائما بالاغتراب؟						لماذا لا تشعر بذلك؟	
سبب الاختيار	نظر لسلوك البعض المعوج ولعدم احترام القانون		قصور التدين		السلبية		لأنني غير مهتم بذلك	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
الحامدية	50	79.4	4	6.3	4	6.3	5	8
الخليلية	43	76.7	7	12.5	2	3.6	4	7.2

العدل / الظلم

العدالة قيمة عليا بل ضرورة حياتية. وللعدالة عدة أوجه مثل العدل القانوني والعدل الاجتماعي.. إلخ، لكن جوهرها واحد، يتأسس على انتفاء الاستغلال وغياب الجور. والعدالة هي القيمة الكبرى في الإسلام التي تدور حولها تعليماته ومفاهيمه وأحكامه كافة. ومن هنا كان الإمام بن القيم الجوزية غاية في الحصافة حين لخص الشرع الإسلامي بقوله "الشريعة عدل كلها ورحمة كلها ، فأي شيء يخرج بها من القسط إلى الجور ومن الرحمة إلى ضدها فهو ليس من الشرع وإن أدخل فيه بالتأويل". والمفكر السياسي "جين بيك"

يقول في كتابة "ينبغي أن نحب الدولة": إن العدل شرط أساسي لوجود الدولة فإذا وجد فنحن أمام دولة وإذا غاب فنحن أمام أي شكل مجتمعي آخر لكنة ليس الدولة.

و لاختبار مدي وجود قيمة العدالة لدي المتصوفة من خلال عينة الدراسة، دار السؤال الأول في الاستبيان حـول تحـديد مـاهيـة العدل عند مجتمع البحث مثلما تضمن الجدول رقم (47) الذي يوضح أن المفهوم الاجتماعي للعدل تقدم على ما عداه من المفاهيم لدى عينة الدراسة فاحتل المقام الأول لدى 41.2 % من عينة الحامدية و42.8 % من عينة الخليلية، والترتيب الثاني لدي 41.2 % من عينة الحامدية أيضا و32.2 % من عينة الخليلية.

وجاء المفهوم الديني للعدل في المقام الثاني حيث اختاره 36.5 % من عينة الحامدية و35.7 % من عينة الخليلية كمرتبة أولي و27 % من عينة الحامدية و30.3 % من عينة الخليلية كمرتبة ثانية، أما المفهوم القانوني فقد احتل لدى أفراد العينة المقام الثالث والأخير إذا كان يمثل المرتبة الأولي لـ 22.2 % من عينة الحامدية و21.5 % من عينة الخليلية.

وإذا كان المتصوفة يؤمنون بأن العدل هو عدم ظلم النفس بإغضاب الله حيث أن طاعة الله هي غاية المتصوف الحقيقي فإن اختيارهم للعدل بمعناه الاجتماعي لا يعني التقليل من إيمانهم بالعدل بمعناه القانوني، فتقدم الاجتماعي على ما عداه ربما يعود إلى أساس ديني في النهاية من منطلق الإيمان بأن العائد ينبغي أن يكون على قدر الجهد المبذول. وتأخر المفهوم القانوني للعدل قد يعود أيضا إلى أساس ديني من منطلق أن الخطأ قد يقابل بالغفران والصفح لا بالعقاب فالإحساس بالقانون وقوته لا يمكن أن يغيب عند أناس محافظين مثل الصوفية.

ففي إجابة على سؤال مفاده "لو أن أحد الإخوان أخطأ في حق أحد الناس وحكم عليه بالسجن أو الغرامة فماذا يكون شعورك حينئذ؟" نجد أن المتصوفة أظهروا إحساسا متعاظما بالقانون وضرورة الالتزام بأحكامه. والجدول التالي يوضح ذلك.

جدول رقم (47)

الاختيار والترتيب	العدل يعني أن كل مخطئ يعاقب (المعنى القانوني للعدل)						العدل هو ألا يظلم الإنسان نفسه بإغضاب ربه (المعنى الديني للعدل)						العدل هو أن يثاب الشخص على قدر ما بذل من جهد (المعنى الاجتماعي للعدل)					
الطريقة الصوفية	الترتيب الأول		الترتيب الثاني		الترتيب الثالث		الترتيب الأول		الترتيب الثاني		الترتيب الثالث		الترتيب الأول		الترتيب الثاني		الترتيب الثالث	
	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
الحامدية	14	22.2	20	31.7	29	46.1	23	36.5	17	27	23	36.5	26	41.2	26	41.2	11	17.6
الخليلية	12	21.5	21	37.5	23	41	20	35.7	17	30.3	19	34	24	42.8	18	32.2	14	25

* هذه معانٍ مترابطة تم فصلها وتفكيكها نظريا لدواعي الدراسة.

جدول رقم (48)

الاختيار	أحزن لأنه قد أخطأ		أحزن لسجنه		لا أحزن لأن كل من أخطأ يجب أن يعاقب	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
الحامدية	28	44.4	2	3.2	33	52.4
الخليلية	19	33.9	1	1.8	36	64.3

والجدول السابق يوضح أن 52.4 % من عينة الحامدية و64.3 % من عينة الخليلية يوافقون تماما على معاقبة المخطئ بمقتضى القانون ولا يوافق شعوريا على تنفيذ أحكام القانون سوى 3.2 % من عينة الحامدية و1.8 % من عينة الخليلية. فالإجابة على سؤال: ماذا يكون شعورك إذن لو حكم له بالبراءة؟ تؤكد النتائج السابقة فـ73 % من عينة الحامدية أعربوا عن حزنهم في هذه الحال لأنه كان من الواجب أن يعاقب، فيما تصل هذه النسبة إلى 80.3 % في حال الخليلية، مثلما يوضح الجدول التالي:

جدول رقم (49)

الاختيار	أفرح لأنه لم يسجن		أحزن لأن معاقبته واجب	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
الحامدية	17	27	46	73
الخليلية	11	19.7	45	80.3

ولكن هذا الإحساس الصوفي بأهمية العدالة قد ينال من الشعور القوي بوجود الشيخ الذي له اليد الطولى في تسيير شئون الطريقة، وله وقع كبير وهيبة في نفوس المريدين. ففي ثنايا الإجابة على سؤال مفاده: لمن الأولوية للترقي للدرجات الصوفية.. هل للمتعلم الذي يفهم في التصوف أم لمن يختاره الشيخ؟ ذكر 82.5 % من عينة الحامدية و84 % من عينة الخليلية أن أولوية الترقي يحددها رأي الشيخ وليس مستوي التعليم، الأمر الذي يبينه الجدول التالي:

جدول رقم (50)

الاختيار	الأولوية للمتعلم		الأولوية لمن يختاره الشيخ	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
الحامدية	11	17.5	52	82.5
الخليلية	9	16	47	84

ورغم إحساس المتصوفة بالعدل الاجتماعي فإن أغلبيتهم لا تفضل اتخاذ خطوات عملية في سبيل إعادة التوازن إلى المجتمع ومحاربة الاستغلال أو حتى الاجتهاد برأي حاد وقاطع في هذه المسألة، ففي الرد على سؤال حول مدي صدق المقولة التي تذكر أن بعض الأغنياء قد حصلوا على أموالهم من استغلال الفقراء قال 68.2 % من عينة الحامدية أن هذا قول خاطئ فيما اعتبره كذلك 75 % من عينة الخليلية، والنسبة الباقية، وهي الأقل، وصفته بأنه كلام صائب وصحيح. وبرر الفريق الأول موقفه بأن كل شئ مقدر من عند الله، أو أن هذا قول ضد مفهوم التصوف، بينما أشار الفريق الثاني إلي أشياء تتعلق بفائض القيمة وتفشي الفساد في مصر، والجدول رقم (51) يوضح أن 42.8 % من عينة الحامدية و46.5 % من عينة الخليلية رفضوا هذه المقولة لأسباب دينية سواء تعلقت بالقضاء والقدر أو بمفاهيم التصوف فيما رفضها 25.4 % من الحامدية و28.5 % من الخليلية لأسباب تتعلق بالموافقة على الغنى إذا كان مشروعا أي من حلال وإذا كان نتيجة لجهد الغني ويرون أنه مسؤول في النهاية عن أمواله أمام القانون وأمام اله. أما الذين ذكروا أن هذا " قول صائب" 20.7 % من الحامدية و17.8 % من الخليلية" أرجعوا السبب إلى الاستغلال، فيما أرجعه 11.1 % من الحامدية 7.2 % من الخليلية إلى الفساد.

وسوف تقود دراسة قيمة المساواة إلى تعميق فهم هذه الأمور.

جدول رقم (51)

سبب الاختيار	لماذا هذا قول خاطئ؟								لماذا هذا قول صحيح؟			
الطريقة الصوفية	لأن كل شيء بقدر من الله		لآن هذا أمر لا تقره الصوفية		لأن كل شخص مسئول عن أمواله		لا مانع من الغنى إن كان بطريق مشروعة		الاستغلال (فائض القيمة)		لتفشي الفساد في البلد	
	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
الحامدية	23	36.5	4	6.3	8	12.7	8	12.7	13	20.7	7	11.1
الخليلية	21	37.5	5	9	7	12.5	9	16	10	17.8	4	7.2

المساواة / التفاوت

تعد المساواة قيمة مهمة، وغاية نبيلة، يسعى البشر إليها لتحقيق حياة أفضل رافعين شعارات تكافؤ الفرص والتساوي في الحقوق القانونية والاجتماعية وفي الإيفاء بالواجب والالتزامات العامة. وقد طرح الباحث هنا عدة تساؤلات على مجتمع الدراسة لمعرفة مدى وجود فيه المساواة لدي المتصوفة بمختلف أوجهها الاجتماعية، من حيث الغنى والفقر أو من حيث النظرة للعمر (الشباب والشيوخ) أو النوع (الرجل والمرأة) ... إلخ.

وكان السؤال الأول لمجتمع الدراسة هو: هل في رأيك يجب أن يكون هناك غني وفقير أم يتساوى الجميع؟ وجاءت أغلب الإجابات لتؤكد أن التفاوت هو الأمر المفروض فـ 76.2 % من عينة الحامدية ذكروا أنه يجب أن يكون هناك "ناس تملك وناس لا تملك" فيما أيّد ذلك 78.6 % من عينة الخليلية والجدول التالي يوضح ذلك:

جدول رقم (52)

الاختيار	ناس تملك وناس لا تملك		يتساوى كل الناس في الملكية		غير مبين	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
الحامدية	48	76.2	13	20.6	2	3.2
الخليلية	44	78.6	12	21.4	–	–

والذين اختاروا التفاوت أرجعوا ذلك لعدة أسباب أولها: أن الدين الإسلامي يقرُّ هذا،

وذلك في تأويلهم للآية الكريمة التي تقول: ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيّاً﴾ وكان الدين هو المبرر الذي ساقه أغلب الذين انحازوا إلى خيار المساواة التامة.

جدول رقم (53)

الاختيار	لماذا البعض يملك والبعض لا يملك؟						لماذا يجب أن يتساوى كل الناس في الملكية.			
	الدين يفرض هذا		هذه سنة الحياة		كل على قدر جهده		الدين يقول بذلك		ليتمكن الجميع من العيش	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
الحامدية	39	62	7	11.1	5	8	6	9.5	4	6.3
الخليلية	34	60.6	6	10.7	4	7.2	7	12.5	5	9

والجدول السابق يوضح أن 62 % من عينة الحامدية و60.6 % من عينة الخليلية اعتبروا أن الدين يفرض التفاوت، وفي المقابل اعتبر 9.5 % من الحامدية و12.5 % من الخليلية أن الدين يفرض عكس ذلك. أما الأسباب الأخرى التي دعت البعض إلى القول بالتفاوت فمنها أن التفاوت "سنة الحياة" ورأى ذلك 11.1 % من عينة الحامدية و10.7 % من عينة الخليلية فيما اعتبر 8 % من عينة الحامدية و7.2 % من عينة الخليلية أن التفاوت هو نتيجة طبيعية لاختلاف بذل الجهد بين البشر. ولكن ماذا إذا مست هذه التفرقة بين الأثرياء والفقراء شأنا يتعلق بالطريقة الصوفية ذاتها مثل تولي الدرجات الصوفية المختلفة؟ وفي هذه الحال انقسم أفراد العينة ثلاثة أقسام البعض قالوا إن الأولى في الترقية لدرجة صوفية هو من يملك مالا وكانت نسبتهم في الحامدية 23.8 % وفي الخليلية 19.6 %، بينما اختار الفقير 8 % من عينة الحامدية و10.7 % من عينة الخليلية، أما الغالبية فقد اختارت "الأصلح بغض النظر عن الثورة" فـ 62 % من عينة الحامدية انحازت إلى هذا الاتجاه فيما انحاز إليه 64.3 % من الخليليين، والجدول التالي يوضح ذلك.

جدول رقم (54)

الاختيار	من يملك مالا		الفقير		الأصلح من دون النظر إلي المال		غير مبين	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
الحامدية	15	23.8	5	8	39	62	4	6.2
الخليلية	11	19.6	6	10.7	36	64.3	3	5.4

أما الأسباب التي كانت وراء هذه الاختيارات فتلخصت فيما يلي: الذين اختاروا "الأصلح" وضعت نسبة كبيرة منهم الأمر في يـد الشيـخ لتحديد من هو الأصلح وهي17.4 % بالنسبة للحامدية و21.3 % للخليلية، وحدد 22.2 % من الحامدية و25 % من الخليلية معنى الصلاح بأنه الإخلاص للطريقة و14.3 % و12.5 % وصفوه بأنه مخافة لله و8 % و5.4 % على التوالي أيضا بأنه حب الجماعة. والذين اختاروا الفقير أرجعوا ذلك إلى أنه شخص متواضع بنسبة 8 % للحامدية و10.7 % للخليلية، والذين اختاروا الغني قالت نسبة 4.8 % للحامدية و9 % للخليلية بأنه لن يمد يده لحرام فيما أرجع 19 % من الحامدية و10.7 % من الخليلية ذلك إلى إنه سيتبرع لإخوته، والجدول التالي يوضح ذلك.

جدول رقم (55 / أ)

الاختيار	من يختار الأصلح بغض النظر عن إمكاناته المالية							
	ما يحدده الشيخ		المخلص للطريقة		من يتقي الله		من يتمتع بحب الجماعة	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
الحامدية	11	17.4	14	22.2	9	14.3	5	8
الخليلية	12	21.3	14	25	7	12.5	3	5.4

جدول رقم (55 / ب)

من يختار الغني				من يختار الفقير	
الغني لأنه لن يمد يده إلى الحرام		الغني سيتبرع لإخوانه من فقراء الطريقة		لأنه سيكون متواضعا	
العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
3	4.8	12	19	5	8
5	9	6	10.7	6	10.7

ولقياس مدى ترسخ قيمة المساواة في التعامل داخل الطريقة ذاتها وجه الباحث سؤالا عما إذا كان الشيخ يعامل الإخوان سواسية أم يفرق بينهم في المعاملة، وجاءت النتائج على النحو التالي:

جدول رقم (56)

الاختيار	الشيخ يعامل الناس سواسية		يميز البعض عن الآخرين		غير مبين	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
الحامدية	43	68.2	18	28.6	2	3.2
الخليلية	42	75	10	17.8	4	7.2

والجدول السابق يوضح أن 68.2 % من الحامدية و75 % من الخليلية ذكروا أن الشيخ يعامل الإخوان سواسية فيما ذكر 28.6 % من الحامدية و17.8 % من الخليلية أنه يميز بين الإخوان، ولكن على أي أساس كان هذا الاختيار؟

إن الذين قالوا بالمساواة أرجعوا ذلك إلى أن مفاهيم ومبادئ طريقتهم تحض على ذلك وأن شيخهم يحب جميع مريديه، والفريق الأول كانت نسبته 35 % للحامدية و17.8 % للخليلية والفريق الثاني كانت نسبته 33.3 % للحامدية فيما بلغت نسبته لدى الخليلية 57.1 %. وتبدو هذه النسبة متوائمة إلى حد كبير مع ما لاحظه الباحث من معاملة شيخ الخليلية لأتباعه والتي يسودها الود والتواضع الجم، أما الذين قالوا بالتميز فقد أرجعوا ذلك إلى أسباب غير مجافية للأخلاق وإنما متماشية مع مصلحة الطرق الصوفية والجدول التالي يوضح ذلك.

جدول رقم (57)

سبب الاختيار	لماذا يعامل الشيخ الإخوان سواسية ؟				لماذا يميز البعض عن الآخرين ؟			
	الطريقة تحض على المساواة		لأنه يحب الجميع		يعامل كل شخص على قدر حاله الصوفية		لتفانيهم في خدمة الطريقة	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
الحامدية	22	35	21	33.3	17	27	1	1.6
الخليلية	10	17.8	32	57.1	3	5.4	7	12.5

أما عن المساواة بين الأجيال (الكبار والشباب) فقد أجاب المبحوثون عن سؤال مفاده "لو لديك مشكلة فمن تستشر؛ الكبار أم الشباب؟ على النحو التالي:

جدول رقم (58)

الاختيار	الشباب		كبار السن		كلاهما	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
الحامدية	4	6.4	57	90.4	2	3.2
الخليلية	6	6.4	47	84	3	5.4

والجدول السابق يبين أن الأغلبية مالت إلى استشارة كبار السن ف 90.4 % من عينة الحامدية و84 % من عينة الخليلية. ورغم وجود بعض الشباب في الطريقة إلا أن جزءا منهم فضلوا أخذ رأي الكبار. وقد يعود ذلك إلى طبيعة التربية داخل الطرق الصوفية التي تفرض احترام الكبار واستشارتهم فهم الأقدم في الطريق ومنهم المقربون إلى الشيخ، ولكن على أي أساس تمت هذه الاختيارات؟ إن الذين اختاروا الشباب برروا ذلك بأنهم الأقرب نفسيا لهم، أما أولئك الذين فضلوا الكبار وهم الأغلبية فقد أرجعوا ذلك لسببين قريبين من بعضهما وهما "لأن الكبار أكثر خبرة ودراية" وقال ذلك 74.6 % من الحامدية و64.3 % من الخليلية، أو "أكثر اتزانا" وقال ذلك 19 % من الحامدية و19.7 % من الخليلية، كما هو

موضح في الجدول التالي:

جدول رقم (59)

الاختيار	أكثر خبرة ودراية		أكثر اتزانا		أقرب نفسيا	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
الحامدية	47	74.6	12	19	6	9.5
الخليلية	36	64.6	11	19.7	6	10.6

من هنا نجد أن هناك تفاوت في النظر إلى الشباب وكبار السن لدى المتصوفة لصالح الكبار وهو تفاوت يبدو كبيرا نسبيا إذا قورن بالتفاوت في النظر إلى الرجل والمرأة عند المتصوفة، ففي الرد على سؤال حول ما إذا كانت المرأة تساوي الرجل في حق العمل والتعليم قال 85.8 % من عينة الحامدية، و62.5 % من عينة الخليلية إنهما مختلفان وبقية العينة رأت أنهما متساويان في هذا الشأن، والجدول رقم (60) يوضح الأسباب التي أرجع إليها كل طرف اختياره.

جدول رقم (60 / أ)

الاختيار	لماذا يجب أن يختلف الرجل عن المرأة ؟					
	يختلفان في التكاليف والمسئوليات		يختلفان بيولوجيًا		الشريعة تفرض اختلافهما	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
الحامدية	9	14.3	7	11.1	21	33.3
الخليلية	10	17.9	6	9.5	19	34

جدول رقم (60 / ب)

لماذا يجب أن يتساووا ؟							
الدستور ينص على مساواتهما		المرأة نصف المجتمع		لأن المرأة نالت قسطا من العلم		الشريعة تفرض المساواة بينهما	
العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
3	4.8	13	20.7	6	9.5	4	6.3
3	5.4	9	16	4	7.2	5	9

يتضح من الجدول أن الذين أقروا بالاختلاف بين المرأة والرجل أرجعوا ذلك إلى ثلاث أسباب:

أسباب دينية: حيث ذكر 33.3 % من عينة الحامدية و34 % من عينة الخليلية أن الشريعة تفرض اختلافهما.

أسباب بيولوجية: إذ قال 11.1 % من عينة الحامدية و9.5 % من عينة الخليلية: إن الاختلاف البيولوجي بين المرأة والرجل يجعل من الصعب عليهما أن يتساويا في حقوق العلم والعمل.

أسباب حياتية: حيث ذكر 14.3 % من عينة الحامدية و17.9 % من عينة الخليلية: إن النوعين مختلفان في المسئوليات والتكاليف، لذا فهما مختلفان في حقوق العلم والتعليم.

أما الذين أقروا بالمساواة بين الجنسين ن فقد ارجعوا ذلك إلى سبب ديني وأيده 6.3 % من الحامدية و9 % من الخليلية، وسبب يتعلق بشعار "المرأة نصف المجتمع" وأيده 20.7 %من الحامدية و16 % من الخليلية، والبعض اعتبر أن العلم فريضة على المرأة والعمل مطلوب لها نظرا لظروف الحياة ومثل هؤلاء 9.5 % من الحامدية و7.2 %، والسبب الرابع والأخير يرتبط بالدستور إذ قال 4.8 % من الحامدية و5.4 % من الخليلية: إن الدستور المصري ينص على تساويهما في الحقوق والواجبات.

الحرية /الإكراه

رغم رحابة نظرة الصوفية إلى الدين، تبدو الحرية عند المتصوفة أكثر القيم ندرة، فكما سبق الذكر يلعب الشيخ دورا محوريا كزعيم كاريزمي في أغلب الأحيان، ويمارس صرامة تقترب من الاستبداد. وطبيعة التنظيمات الصوفية تكرس ذلك فضلا عن التاريخ الصوفي والفكر الصوفي اللذين لا ينهضان بقيمة الحرية.

وكان السؤال الأول الذي وجهه الباحث إلى أفراد العينة لمعرفة مدى تمتعهم بالحرية وإمكانية أن تسمح لهم الجماعة التي ينتمون إليها "الطريقة" بأن يكونوا أحرارا هو: هل تستطيع أن تترك الطريقة التي تنتمي إليها إلى طريقة أخرى أو إلى خارج الطرق أساسا؟ وأجاب85.7 % من عينة الحامدية، بأنهم لا يستطيعون ذلك، فيما ذكر 87.5 % من عينة الخليلية نفس الإجابة .. أما الفئة المتبقية التي تمثل 14.3 % من الحامدية و12.5 % من

الخليلية فقد أجابوا بالعكس وقالوا إن بإمكانهم أن يتركوا الطرق التي ينتمون إليها، ولكن ما هي الأسباب التي أرجع إليها كل فريق اختياره؟ إن الذين قالوا لا نستطيع انقسمت أسبابهم إلى شقين إما أن "طريقتهم الأفضل في نظرهم" وذكر ذلك 55.5 % من الحامدية و60.7 % من الخليلية فيما أرجع 20.5 % من الحامدية و26.7 % من الخليلية السبب إلى العهد الذي قطعوه على أنفسهم مع شيخ الطريقة، وتوزعت مبررات الذين اختاروا العكس بين "كل الطرق واحدة" أو "إذا لم أستفد منها".

جدول رقم (61 / أ)

الاختيار	لماذا يستطيع؟			
الطريقة الصوفية	طريقتي الأفضل		عهـد الشيخ	
	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
الحامدية	35	55.5	13	20.5
الخليلية	34	60.7	15	26.7

جدول رقم (61 / ب)

الاختيار	لماذا يستطيع؟					
الطريقة الصوفية	كل الطرق واحدة		إذا لم أستفد منها		غير مبين	
	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
الحامدية	7	11.1	2	3.2	3	4.8
الخليلية	3	5.4	3	5.4	1	1.8

ولتعميق اختبار مدى وجود قيمة الحرية عند المتصوفة سأل الباحث عينة الدراسة عما يكون رد فعلهم لو أن شيخ الطريقة أو أكبر درجة فيها ذكر رأيا أو قال قولا لا يروق لهم؟ وجاءت النتائج على النحو التالي:

جدول رقم (62)

الاختيار	ألتزم الصمت		أقول له رأيي		أغادر المكان		غير مبين	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
الحامدية	23	36.5	28	44.4	7	11.1	5	8
الخليلية	22	39.3	21	37.5	7	12.5	6	10.7

والجدول السابق يوضح أن نسبة "المكرهين" أعلى من نسبة "الأحرار" فـ 47.6 % من الحامدية و51.8 % من الخليلية ذكروا أنهم سيكبتون ما لديهم من إجابات أو يغادرون المكان حاملين إجاباتهم الحبيسة في صدورهم، وفي الوقت الذي رفض 8 % من الحامدية و10.7 % من الخليلية الإجابة عن السؤال ذاته من الأساس قال 44.4 % من الحامدية و37.5 % من الخليلية إنهم سيدلون بآرائهم، وعللوا ذلك بثقتهم في رحابة صدر الشيخ أو أن "الرأي" حق وقول الحق ضروري.

ولكن هل المتصوف يشعر أنه حر في أن يعمل ما يريد متى يشاء؟ إن هذا السؤال الذي قد يشي بالإفلات يقيس من جهة أخرى مقدار الإحساس بالحرية في أقوى درجاتها، وكانت إجابات المتصوفة عليه موزعة على ثلاثة اختيارات فضلا عن فئة "غير مبينة" والتي شملت 3.2 % من عينة الحامدية و7.2 % من عينة الخليلية وهي"أنا حر" وقالها 12.7 % من الحامدية و10.8 % من الخليلية، وحر في أشياء ومقيد في أشياء أخرى، وقالها أغلب أفراد العينة، طريق وسط ومثلوا 65.1 % من الحامدية و66 % من الخليلية، ثم "أنا غير حر مطلقا" وقالها 19 % من الحامدية و19.6 % من الخليلية، والجدول التالي يوضح ذلك.

جدول رقم (63)

الاختيار	أنا حر		أنا حر في أشياء ومقيد في أخرى		أنا لست حرا		غير مبين	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
الحامدية	8	12.7	41	65.1	12	19	2	3.2
الخليلية	6	10.8	37	66	11	19.6	2	3.6

ولكن على أي أساس جاءت هذه الاختيارات؟ إن الذين أجابوا على هذا السؤال استندوا كافة، ومع اختلاف إجاباتهم، على ركيزتين أساسيتين الأولى "الالتزام بالعهد وأصول الطريق"، وذكر ذلك 49.2 % من الحامدية و51.8 % من الخليلية، والثانية هي"التقيد بالشرع وحدود الدين"، وذكر ذلك 46 % من الحامدية و42.8 % من الخليلية، فيما لم تبين باقي العينة سبب اختيارها.

وعود على بدء وإذا ما مس الاختيار شأنا من شئون الطريقة فما مدى حرية المتصوف في هذا الصدد؟

لقد طرح الباحث سؤالا على مبحوثيه وهو: هل تفضل أن يتولى الشيخ تعيين المريدين في الدرجات الصوفية أم يتم توليها عبر "انتخابات" يشارك فيها كل مريدي الطريقة؟ وأجاب 73 % من الحامدية و78.5 % من الخليلية بأن الشيخ يعين من يريد، والباقي اختار "الانتخاب" أو الاقتراع، والذين قالوا إن الشيخ يعين من يريد وهو الأسلوب المتبع في الطرق الصوفية حاليا برروا ذلك بأن الشيخ أكثر دراية بمن حوله، وذكر ذلك 23.8 % من الحامدية و28.5 % من الخليلية، أما الذين اختاروا "الاقتراع" فأرجعوا ذلك إلى سببين أيضا الأول هو "رأي الأغلبية هو الأصلح" وقال ذلك 19 % من الحامدية و19.7 % من الخليلية، والثاني هو "السبيل النجع في الاختيار" وذكر هذا 8 % من الحامدية و1.8 % من الخليلية، والجدول التالي يوضح ذلك.

جدول رقم (64)

الاختيار	يعينه الشيخ				ينتخبه المريدون			
الطريقة الصوفية	الشيخ أكثر دراية		الشيخ الأكثر تقديرا للمصلحة		رأي الأغلبية هو الأصح		الأسلوب الأنجع في تولي المواقع	
	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
الحامدية	31	49.2	15	23.2	12	19	5	8

ونقل الباحث مبحوثيه إلى مستوى آخر من الأسئلة حول قيمة الحرية، وهو ما يتعلق بحريتهم تجاه السلطة الرسمية الحاكمة. فكان السؤال الأول هو: لو قال أحد المسئولين في اجتماع أنت تحضره كلاما لا توافق عليه فماذا تفعل؟ فأجاب 46 % من الحامدية و41 % من الخليلية بأن يصمتوا، فيما قال 20.6 % من الحامدية و26.8 % من الخليلية قالوا سنقول رأينا.. وكانت تبريرات الجميع على النحو الموضح في الجدول رقم (65).

جدول رقم (65 / أ)

الاختيار	لماذا يلتزم الصمت أو يغادر المكان ؟					
الطريقة الصوفية	لا تصح معارضة المسئول		لأنه يعرف أكثر		أترك الموضوع لغيري	
	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
الحامدية	19	30.1	13	20.6	10	15.8
الخليلية	17	30.3	8	14.3	13	23.2

جدول رقم (65 / ب)

لماذا يقول رأيه ؟					
هذا ما يرضي ضميري		إيمانا بحرية الرأي		من أجل الإصلاح	
العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
7	81.1	8	12.7	4	6.3
5	9	7	12.5	3	5.4

ويبين الجدول أن الذين فضلوا الصمت أو الانسحاب برروا ذلك بثلاثة أشياء؛ الأول: أن معارضة المسئولين لا تصح، وقال ذلك 30.1 % من الحامدية و30.3 % من الخليلية، والثاني: لأن المسئول يعرف أكثر، وذكر هذا 20.6 % من الحامدية و14.3 % من الخليلية، والثالث: هو "ترك فرصة الرد للغير"، وقال ذلك 15.8 % من الحامدية و23.2 % من الخليلية. أما الذين اختاروا الإدلاء بآرائهم ومواجهة المسئول فعللوا ذلك بثلاثة أشياء أيضا؛ الأول: هو إرضاء الضمير، وذكر ذلك 11.1 % من عينة الحامدية و9 % من عينة الخليلية، والثاني: هو "إيمانا بحرية الرأي" وقال هذا 12.7 % من الحامدية و12.5 % من الخليلية، والثالث: هو من أجل الإصلاح، وقال هذا 6.2 % من الحامدية و5.4 % من الخليلية.

ولكن ماذا سيكون رد فعل المتصوف لو كانت حريته في اتجاه السلطة؟ وفي هذا الصدد سأل الباحث المبحوثين عن ردهم في حالة صدور قانون حكومي ضد مصلحتهم ويضر بهم؛ وأجاب 39.6 % من الحامدية و42.8 % من الخليلية بأنهم سينفذون هذا القانون، فيما ذكر 54 % من الحامدية و51.8 % من الخليلية أنهم سيتحايلون عليه، لكن أحدا من أفراد العينة لم يقل إنه سيرفض تنفيذ هذا القانون، والجدول التالي يبين ذلك.

جدول رقم (66)

الاختيار	أرفض التنفيذ		أنفذ		أتحايل		غير مبين	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
الحامدية	–	–	25	39.6	34	54	4	6.4
الخليلية	–	–	24	42.8	29	51.8	3	5.4

الانخراط / الانسحاب

تحتل المشاركة مكانة مهمة في سلم القيم السياسية، وهي من زاوية أخرى تمثل اتجاها يبين إلى حد كبير مدى ترسخ قيم الحرية والعدالة والمساواة والطاعة ...إلخ، أو نقيضها في المجتمع. ولاختبار الانخراط من عدمه جاء السؤال الأول الذي وجهه الباحث إلى العينة محددا ومباشرا وهو: هل لديك بطاقة انتخابية؟ ومع استبعاد أولئك الذين لم يكن قد وصلوا إلى السن التي تسمح لهم بحق الانتخاب، والذين مثلوا 11.1 % من الحامدية و10.7 % من الخليلية نجد أن 63.5 % من الحامدية و60.7 % من الخليلية أجابوا بنعم، فيما أجاب 25.4 % من الحامدية و28.6 % من الخليلية بلا، والذين يذهبون إلى الانتخابات دائما مثلوا 52.4 % من الحامدية و53.5 % من الخليلية، فيما يذهب 15.8 % من الحامدية و12.5 % من الخليلية إلى الانتخابات أحيانا، بينما لا يذهب مطلقا 15.9 % من الحامدية و16 % من الخليلية و لم يبين 4.8 % من الحامدية و7.2 % من الخليلية إجاباتهم عن هذا السؤال.

والذين قالوا إنهم يذهبون إلى الانتخابات أرجعوا ذلك إلى عدة أسباب هي: أن الانتخاب "حق" و"واجب" أو "لاختيار الأصلح" أو بسبب "الشعور بالانتماء لمصر"، أما الذين أجابوا بالعكس فأرجعوا ذلك إلى عدم الاهتمام بالسياسة أو عدم وجود وقت أو إلى كبر السن أو عدم الثقة في العملية الانتخابية، والجدول التالي يوضح ذلك.

جدول رقم (67 / أ)

الإجابة	لماذا يشارك في الانتخابات؟							
الطريقة الصوفية	الانتخاب حق		الانتخاب واجب		لاختيار الأصلح		الانتماء لمصر	
	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
الحامدية	14	22	13	20.6	7	11.1	9	14.3
الخليلية	11	3.6	10	17.8	8	14.3	8	14.3

جدول رقم (67 / ب)

لماذا لا يشارك في الانتخابات؟								غير مبين	
ليس لديه وقت		لا يثق في العملية الانتخابية		غير مهتم بالسياسة		تقدم السن			
العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
1	1.6	2	3.2	4	6.4	3	4.8	3	4.8
2	3.6	1	1.8	5	9	1	1.8	4	7.2

وكي يتأكد الباحث من مدى مصداقية الإجابة عن السؤالين السابقين، وجّه سؤالا لمبحوثيه عن مدى معرفتهم بأهم أنواع الانتخابات في مصر، وجاءت النتائج على النحو التالي:

جدول رقم (68)

الاختيار	يعرف ثلاثة أنواع من الانتخابات (كل المطلوب)		يعرف نوعين		يعرف نوعا واحدا		لا يعرف مطلقا	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
الحامدية	37	58.7	19	30.1	3	4.8	4	6.4
الخليلية	34	60.7	11	19.6	8	14.3	3	5.4

والجدول السابق يوضح أن 58.7 % من الحامدية و60.7 % من الخليلية قد عرفوا العدد المطلوب من الإجابات (ثلاثة انتخابات)، وإن 30.1 % من الحامدية و19.6 % من الخليلية قد عرفوا نوعين، وهو ثلثي المطلوب، وفيما عرف 4.8 % من الحامدية و14.3 % من

الخليلية نوعا واحدا من الانتخابات، نجد أن 6.4 % من الحامدية و5.4 % من الخليلية لم يعرفوا أي نوع من الانتخابات على الإطلاق.

أما عن علاقة المتصوفة بالأحزاب السياسية الموجودة في مصر، فقد سأل الباحث أفراد عينة الدراسة عما إذا كانوا منخرطين في الأحزاب السياسية أم لا، فذكر 23.8 % من الحامدية و12.5 % من الخليلية إنهم أعضاء في حزب سياسي، بينما قال 65 % من الحامدية و71.4 % من الخليلية أنهم لا يحملون عضوية أي من الأحزاب السياسية، فيما لم يبين 11.1 % من الحامدية و16 % من الخليلة أية إجابة عن هذا السؤال.

والسؤال الذي يتبع ذلك بالطبع هو: أي الأحزاب يشترك فيها هؤلاء الذين قالوا "نعم" وأية أسباب تحول دون اشتراك أولئك الذين أجابوا بـ "لا"؟، وكانت الإجابة على النحو الموضح في الجدول رقم (69).

جدول رقم (69)

الاختيار	من أجابوا بنعم؟		من أجابوا بأنهم ليسوا أعضاء في أي حزب سياسي										غير مبين	
	نحن أعضاء في الحزب الوطني		أمر لا يهمني		متفرغ للعمل الصوفي		الأحزاب في مصر غير فاعلة		ليس لدي خبرة		كبر السن			
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
الحامدية	15	23.9	4	6.4	8	12.8	2	3.2	5	7.6	3	4.8	26	41.3
الخليلية	7	12.5	6	10.7	7	12.5	3	5.4	6	10.7	2	3.6	25	44.6

ويبين الجدول السابق أن كل الذين أجابوا بأنهم أعضاء في الأحزاب، هم أعضاء في حزب سياسي واحد وهو الحزب "الوطني" الحاكم، وهذه الإجابة إن كانت تدلل على ما سبق ذكره حول علاقة المتصوفة بالسلطة السياسية والتي تم وصفها بأنها غالبا علاقة موالاة وممالأة فإنها تظهر من زاوية أخرى خوف المتصوفة من إظهار علاقتهم بأحزاب سياسية معارضة.

ومن أجابوا بأنهم ليسوا أعضاء في أحزاب سياسية أرجعوا ذلك على عدة أسباب الأول، الأول "ليس لديه خبرة في السياسة"، وذكر هذا 7.9 % من الحامدية و10.7 % من الخليلية، فيما قال 12.8 % من الحامدية و12.5 % من الخليلية، إنهم متفرغون للعمل الصوفي

الذي لا يقل في نظرهم أهمية عن العمل السياسي، و6.4 % من الحامدية و10.7 % من الخليلية قالوا إن الانضمام للأحزاب السياسية أمر لا يهمهم. أما بالنسبة لمن لم يبينوا اختيارهم فوصلت إلى 41.3 % من الحامدية و44.6 % من الخليلية، ويعود ذلك بالدرجة الأولى إلى حساسية المتصوفة حيال هذا الموضوع الذي يتعلق بصميم العمل السياسي.

والإجابة على سؤال آخر هو "هل أنت عضو في جمعية خيرية"؟ توضح مدى إمكانية أن تتسع رقعة المتصوفين الذين يمارسون عملا عاما إذا كان غير مسيس، فـ 42.6 % من الحامدية و41.2 % من الخليلية أجابوا أنهم أعضاء في جمعيات خيرية وهي نسبة كبيرة إذا قورنت بعضوية الأحزاب السياسية لدى عينة الدراسة؛ ولم يبين 9.5 % من الحامدية و16 % من الخليلية إجاباتهم فيما أجاب 47.6 % من الحامدية و42.8 % من الخليلية بأنهم ليسوا أعضاء في جمعيات خيرية.

ولتفسير الاتجاهات السابقة للمتصوفين حيال الأحزاب السياسية وجه الباحث سؤالا إلى أفراد العينة هو: "لو طلب منك أن ترشح نفسك في انتخابات المجلس المحلي فماذا يكون موقفك؟"، فأجاب 57.1 % من الحامدية و55.3 % من الخليلية بأنهم يوافقون على ذلك، والذين وافقوا أرجعوا ذلك إلى عدة أسباب إما خدمة الناس عامة، وقال ذلك 39.6 % من الحامدية و30.4 % من الخليلية أو خدمة المسلمين خاصة، وذكر هذا 6.4 % من الحامدية و16 % من الخليلية، أو لو ضمن الفوز ومثل هؤلاء 4.8 % من الحامدية و5.4 % من الخليلية؛ أما الذين رفضوا فأرجعوا ذلك إلى عدة أسباب؛ إما عدم الثقة في نتائج الانتخابات؛ ومثل هؤلاء 4.8 % من الحامدية و3.6 %من الخليلية فقط، أو لعدم توفر وقت، أو الإيمان بأن العمل الصوفي لا يقل عن العمل السياسي أهمية أو عدم التأهل للترشيح في الانتخابات هذه.

جدول رقم (70 / أ)

الإجابة	لماذا يوافق على الترشح في الانتخابات؟							
الطريقة الصوفية	خدمة الناس		خدمة المسلمين		أرشح نفسي لو ضمنت الفوز		لو كان لدي وقت	
	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
الحامدية	25	39.6	4	6.4	3	4.8	4	6.4
الخليلية	17	30.4	9	16	3	5.4	2	3.6

جدول رقم (70 / ب)

لماذا يرفض الترشح في الانتخابات؟									
عدم الثقة		ليس لدي وقت		العمل الصوفي ليس أقل من العمل السياسي		غير مؤهل لذلك		أنا غير متعلم	
العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
3	4.8	9	14.3	7	11.1	6	9.5	2	3.2
2	3.6	7	12.5	9	16	7	12.5	–	–

ويوضح الجدول السابق أن الذين وافقوا على الترشيح لم يكن يدفعهم هدف سياسي مباشر مثل منافسة حزب معين أو تدعيم توجه سياسي محدد بل لأهداف عامة، لها صلة بالسياسة. أما الذين رفضوا فقلة أرجعت ذلك إلى عدم الثقة في نتائج الانتخابات وهي نسبة متدنية وسط هذا السيل العارم من الاتهامات الموجهة ضد الحكومة بأنها تزور الانتخابات.

وتلخيصا لرؤية المتصوفة للسياسة وجه الباحث سؤالا إلى العينة محل الدراسة حول شعورهم بالارتياح من عدمه لابتعاد المتصوفين عن السياسة؟ فأجاب 76.2 % من الحامدية و82 % من الخليلية بأنهم مستريحون لذلك بينما أجاب بالعكس 12.7 % من الحامدية و10.7 % من الخليلية، أما النسبة المتبقية وهي 11.1 % من الحامدية و5.4 % من الخليلية فقد قالت: إن المتصوفين لهم دور سياسي وإن لم يحدد أي من أفراد العينة ماهية وطبيعة هذا الدور اللهم إلا إذا كان هؤلاء يلمحون إلى علاقة الطرق الصوفية بالسلطة أو إلي الباب المفتوح بين ما هو خدمي وما هو سياسي. ولكن ما هي الأسباب التي كانت وراء هذه الاختيارات؟

جدول رقم (71)

الاختيار	لماذا يستريح لابتعاد الصوفية عن السياسة؟								لماذا لا يستريح لذلك؟			
	للسياسة رجالها		ليس لدي وقت		السياسة عمل مزعج		نحن مشغولون بالتصوف		الصوفية لها رسالة أخلاقية وليست سياسية		يجب أن يكون للصوفية دور سياسي	
الطريقة الصوفية	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%	العدد	النسبة%
الحامدية	13	20.6	2	3.2	7	11.1	19	30.2	7	11.1	15	23.8
الخليلية	11	19.6	3	5.4	5	9	18	32.2	9	16	10	17.8

يوضح الجدول رقم (71) أن الذين لم يرق لهم ابتعاد المتصوفة عن السياسة وهم يمثلون 23.8 % من الحامدية و17.8 % من الخليلية لم يظهروا سبب اختيارهم هذا، لكنهم اكتفوا بالقول إنهم يرغبون في أن يكون للمتصوفة دور سياسي، أما الذين قالوا إنهم مستريحون لابتعاد المتصوفة عن السياسة فقد ارجعوا ذلك إلى عدة أسباب: الأول هو أن للسياسة رجالها الذين فهموا بواطنها وتمرسوا عليها، ومثل هؤلاء 20.6 % من الحامدية و19.6 % من الخليلية، فيما اعتبر 11.1 % من الحامدية و9 % من الخليلية أن السياسة عمل مزعج، وقال 3.2 % من الحامدية و5.4 % من الخليلية أنه لا يتوفر لهم وقت للعمل بالسياسة، والنسبة المتبقية، و1.3 % من الحامدية و48.2 % من الخليلية اعتبرت أن التصوف هو شغلهم الشاغل وهو طريق لها رسالة أخلاقية،وليس رسالة سياسية.

هوامـش الفصل الثامن

1 – نبيل الزهار، "علم النفس الاجتماعي"، مرجع سابق، ص 50.
2 – إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، "القيم السياسية المتضمنة في كتب الأطفال"، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 1987م، ص 2.
3 – نبيل الزهار، مرجع سابق، ص ص(51، 52).
4 – د.حامد مصطفى عمار، "التنشئة الاجتماعية في قرية مصرية: سلوا بأسوان" في د.لويس كامل مليكة (مقرر) "قراءة في علم النفس الاجتماعي في البلاد العربية"، (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر) الطبعة الأولى، 1965م.
5 – د.وليد سليم التميمي، "القيم السياسية في الفكر العربي المعاصر"، مجلة المستقبل العربي، العدد 26، أبريل 1981م، ص 48.
6 – انظر: د.كمال المنوفي، "الثقافة السياسية للفلاحين المصريين"، مرجع سابق، ص (153 – 173).
7 – إسماعيل عبد الكافي، مرجع سابق، ص 36.
8 – د.كمال المنوفي، "الأطفال والسياسة في مصر: دراسة ميدانية استطلاعية"، مجلة السياسة الدولية، العدد 114، أكتوبر 1993م، ص 15.

الباب الثالث

ما وراء الأرقام :

الصوفية وثقافة الديمقراطية والتحديث

الفصل التاسع
خصائص التنشئة السياسية للطرق الصوفية
مساءلة النتائج الكمية

لا تكفي الأرقام في حد ذاتها لقول كل شيء، وتجلية كل غامض، والإجابة عن كل استفسار، ولا يحبذ على الإطلاق أن يزداد وجودها وتكرارها سواء في شكل أعداد أو نسب من دون تسليط الضوء على ما ورائها من معان وما تحويه من دلالات فكرية معينة. ورغم أن الباحث قدم تفسيرات لبعض هذه الأرقام خاصة عند تناوله للمعرفة السياسية إلا أن هذا التفسير كان جزئيا و لم يتطرق إلى المعاني الكلية التي تقف خلف الأرقام المستخدمة.

وبالنسبة للوعي السياسي عند أفراد العينة فهناك أسباب مهمة أدت إلى أن تكون درجته على هذا المستوى أولها: أن غالبية أفراد العينة من المتعلمين ابتداء من المرحلة الابتدائية حتى فوق الجامعي، فـ 82.5 % من عينة الحامدية الشاذلية من المتعلمين بينما ترتفع هذه النسبة عند عينة الخليلية إلى 87.5 %. وبالطبع لم يكن هذا مقصودا إذ اختيرت العينة طبقا لمعايير كما سلف الذكر، وهما مرتبة الصوفي داخل طريقته، ومدة التحاقه بها؛ وثانيها: أن الأسئلة كان بعضها اختياريا وكانت تتعلق بالأشخاص أو الأحداث الشهيرة وربما لو وضع الباحث أسئلة أكثر تخصصا لحصل على نتائج أقل من ذلك بكثير، ولكن هذه الأسئلة تلائم مستوى المجتمع الصوفي إلى حد كبير. وثالث هذه الأسباب هي أن عينة الدراسة يغلب عليها الطابع الحضري، إذ ينتمي أغلب أعضائها إلى القاهرة والزقازيق. والقاهرة بالنسبة لمصر هي "الرأس الكاسح" وبقية الأقاليم هي "الجسد الكسيح" على حد وصف الدكتور جمال حمدان

في كتابه الشهير "شخصية مصر. ففضلا عن وجود جميع الوزارات والهيئات والمؤسسات الحكومية المهمة والرئيسية فيها فإن نصيبها من الثقافة أعلى بكثير من غيرها، فالمؤسسات الصحفية ودور النشر فيها، وأهلها أكثر تعرضا لمختلف وسائل الإعلام.

ومن هنا يمكن القول أن نماذج هذا البحث لا تنسحب إلا على الطرق الصوفية بالعاصمة المصرية أي على تجمعات وأفكار تقليدية في أكثر الأماكن تحديثا في مصر، ولكن هناك ملحوظة في هذا الشأن وهي إنه إذا بدا للوهلة من خلال المعرفة السياسية لدى العينة محل الدراسة أن المتصوفة متماثلون داخل المجتمع القاهري الأعلى وعيا والأكثر معرفة فإن دراسة أخرى على طريقة صوفية في قرية مصرية معينة إذا أثبتت أن الوعي السياسي لدى هذه الطريقة منخفضا عن وعي متصوفة القاهرة فإن هذا الانخفاض سيكون هو السمة الموجودة لدى جماهير هذه القرية بشكل عام مما يطرح مجددا فكرة تماثل المتصوفة مع المجتمع المصري.

وبشكل أكثر دقة يمكن القول إن المقارنة بين نتائج هذه الدراسة الخاصة بالمعرفة السياسية لدى عينة الحامدية الشاذلية والخليلية، وبين الدراسات التي اهتمت بالموضوع ذاته داخل المجتمع المصري بأكمله والتي شملت الحضر والريف معا ثبت مدى وجود تفاوت بين الوعي السياسي لدى العينة وبين الوعي السياسي العام للجمهور المصري مع الأخذ في الاعتبار أن الدراسة هنا لم تتناول سوى القاهرة التي تتسم بارتفاع وعي مواطنيها سياسيا بالنسبة للآخرين في مصر، وكذلك مدينة الزقازيق القريبة من العاصمة.

وبداية وحتى يثبت الباحث ما سبق ذكره حول تفاوت الوعي السياسي بين سكان القاهرة وبقية الأقاليم فها هي دراسة حول "استطلاع رأي الجمهور المصري في الأحزاب والممارسة الحزبية" [1]، تبين أن نسبة من يعلمون بوجود أحزاب في القاهرة أعلى من محافظات الجيزة والغربية وبني سويف مثلا، والجدول التالي يوضح ذلك.

جدول رقم (72)

الإجابة	يعرف		لا يعرف	
المحافظة	التكرار	النسبة%	التكرار	النسبة%
القاهرة	288	82.8	60	17.2
الجيزة	195	59.3	134	30.7
الغربية	165	57.7	121	42.3
بني سويف	150	52.4	136	47.6

المصدر: د.سلوى حسن العامري (استطلاع رأي الجمهور المصري في الأحزاب السياسية).

وعود على بدء فإن المعرفة السياسية لدى عينة الدراسة تبدو متقاربة في نسبتها مع الوعي السياسي العام، فها هي دراسة حول نسبة من يعرفون رئيس الجمهورية ورئيس الوزراء أجريت قبل عام 1990 أثبتت التالي(2):

جدول رقم (73)

رئيس الجمهورية			رئيس الوزراء			
صحيحة	خاطئة	لا يعرف	صحيحة	خاطئة	لا يعرف	غير مبين
864	15	21	430	85	384	1
96	1.67	2.33	47.78	9.44	42.67	11

المصدر: د.أحمد زايد (محرر) "المصري المعاصر".

وأثبتت دراسة "استطلاع رأي الجمهور المصري في الأحزاب والممارسة الحزبية التي سبقت الإشارة إليها أن 67 % من الجماهير تعرف الأحزاب السياسية و33 % لا تعرفها فيما أثبتت دراسة أخرى على عينة تمثل الجماهير المصرية أن نسبة 46.12 % تعرف الأحزاب وهناك 52.88 % لا تعرفها، فيما لم تبين نسبة 1 % من العينة إجاباتهم، أما النقابات فقد أثبتت الدراسة الأخيرة أن 48.23 % يعرفونها و51.23 % لا يعرفونها، فيما لم يبين 0.44 % إجاباتهم.

وحتى يظهر مستوى معرفة عينة الطريقتين الصوفيتين محل الدراسة، قام البحث بوضع مقياس استنادا إلى "نسبة المعرفة" على النحو التالي:

1 – تحت الـ 50 % "ضعيفة".

2 – من 50 % إلى 60 % "تحت المتوسط".

3 – من 60 % إلى 70 % "متوسط".

4 – من 70 % إلى 80 % "فوق المتوسط".

5 – من 80 % إلى 90 % "عالية".

6 – فوق الـ 90 % "عالية جدا".

وعلى هذا الأساس جمع الباحث نسبة الإجابات، وقسمها إلى عدة بنود طبقا لما هو موضح في الجداول المقبل، تناولت المعرفة السياسية على النحو التالي:

الشخصيات (داخلية وخارجية).

القضايا (داخلية وخارجية).

عواصم الدول.

وجمع الباحث نسب إجابة عينة كل طريقة عن الشخصيات مثلا وقسمها على عدد الشخصيات المطلوبة ليحصل على النسبة المتوسطة، وكذلك تم التطبيق على القضايا والعواصم. وطبقا لهذا جاءت النتائج العامة كما هو موضح في الجدول التالي:

جدول رقم (74/ أ)

الطريقة الحامدية الشاذلية									
الشخصيات				القضايا				العواصم	
داخلية		خارجية		داخلية		خارجية			
النسبة%	المستوى	النسبة%	المستوى	النسبة%	المستوى	النسبة%	المستوى	النسبة%	المستوى
71.3	فوق المتوسط	74.57	فوق المتوسط	55.25	تحت المتوسط	78.1	فوق المتوسط	60.29	متوسط

جدول رقم (74 ب)

الطريقة الخليلية									
الشخصيات				القضايا				العواصم	
داخلية		خارجية		داخلية		خارجية			
النسبة%	المستوى	النسبة%	المستوى	النسبة%	المستوى	النسبة%	المستوى	النسبة%	المستوى
73.2	فوق المتوسط	76.27	فوق المتوسط	56.21	تحت المتوسط	78	فوق المتوسط	64.2	متوسط

والجدول السابق يظهر أن المعرفة السياسية للمتصوفين تتماثل مع الوعي السياسي العام لجمهور القاهرة الذي أثبتته بعض الدراسات السابقة إذ تتراوح بين "تحت المتوسط" و"فوق المتوسط" من دون أن تنزلق إلى الضعيف أو تقفز إلى العالي أو العالي جدا. وهذا يطرح تساؤلا مهما حول مدى خصوصية الطرق الصوفية في الثقافة السياسية المصرية.

وفي هذا الصدد هناك عدة ملاحظات يمكن ذكرها على النحو التالي:

1 – إن وجود المعلومات في حد ذاته لا يكفي لتوضيح ما إذا كان الفرد نشيطا سياسيا من عدمه بل إن الشخص الذي يملك قدرا من المعلومات السياسية من دون أن يترجم ذلك في اتجاهات عملية ملموسة أي يتخذ سلوكا إيجابيا تجاه الدولة والمجتمع يكون وضعه أكثر حرجا، ومدعاة للنقد والقدح، من أولئك السلبيين الذين يفتقدون أية معلومات عن السياسة وشئونها.

2 – حتى في حال القيام بسلوك معين فإن السؤال الجوهري في هذا المضمار هو: أي نوع من السلوك يمارس؟ فهل هو مساند للنظام الحاكم أو السلطة الحاكمة على طول الخط؟ أم يخالف السلطة على دوما ويعارضها دائما ؟ أم إنه يساند أحيانا ويعارض في بعض الأحيان؟

3 – يعود بنا ما سبق إلى ألف باء "الثقافة السياسية" على أنها معرفة وقيم سياسية واتجاهات معينة حيال السلطة والقضايا السياسية داخليا وخارجيا. ومن هنا فإن تحليل المعرفة السياسية الصوفية في إطار "التماثل" مع المجتمع وليس في إطار "التمايز" عنه، لا يعني بالضرورة أن المتصوفة يمارسون السياسة من خلال معرفتهم كما يمارسها الآخرون أو أن لديهم قيما سياسية "إيجابية".

وهذا يحيلنا إلى الشق الآخر في هذه الدراسة وهو "القيم السياسية عند المتصوفين" فما الملامح الأساسية للقيم السياسية التي تناولها الباحث في هذه الدراسة؟

1 – تحتل قيمة "التسامح" عند المتصوفة، أو بشكل أكثر دقة عند عينة الدراسة، مرتبة متقدمة. فالبيانات والإجابات على أسئلة الاستبيان أظهرت أن هناك تسامحا تجاه "الزملاء" أي مريدي الطرق الصوفية الأخرى، إذ تقبّلت أغلبية العينة مبدئيا ممارسة طقوس الطرق الأخرى سواء بشكل مباشر أو بعد استئذان الشيخ، وذكرت نسبة ليست بالقليلة أن أفضل طريقة ليست طريقتهم التي ينضوون تحتها، وهناك تسامح تجاه "الآخر غير الصوفي"، إذ إن الأغلبية لديها الاستعداد لسماع الرأي الآخر حتى ولو كان انتقادا لاذعا يمس جوهر الطريقة الصوفية ذاته، وهذا يقود إلى القول إن هناك تسامحا تجاه "المجتمع" وتسامحا تجاه السلطة ذاتها، خاصة أنها ترعى الطرق وتقدم لها يد العون والمساعدة.

2 – اختبر الباحث قيمة "الانتماء" من عدة زوايا هي"الانتماء للطريقة الصوفية" في شكله الضيق، والانتماء للوطن كهوية والمجتمع كبشر في شكله الواسع. وقد تبين مدى تأصل قيمة الانتماء في هذه الحالات الثلاث. فالعينة انحازت إلى مصر وطنا ثم إلى "الدائرة الإسلامية". وإذا كان هناك ثمة اغتراب تجاه المجتمع فإنه ليس عميقا، إذ لا يعود في رأي العينة إلى أسباب عميقة تؤدي إلى القطيعة بقدر ما يرجع إلى بعض السلوك الاجتماعي الفردي الذي يرتبط بالآداب العامة؛ وهذا يطرح تساؤلا آخر حول التماثل الاجتماعي للمتصوفين ومدى تناقضه أو حتى مخالفته للتصوف كمفهوم أو سلوك يركز على العزلة والتسامي مع الذات الإلهية من دون الذوبان التام في دنيا الناس، وإن ذلك يؤكد من جهة أخرى ما سبق ذكره حول نزول التصوف من العزلة المترهبنة إلى المجتمع بكل قسماته، واندماجه في المؤسسات الاجتماعية على مختلف صورها وأشكالها وهو ما يساند أيضا وجهة النظر التي تفصل بين "التصوف" وبين "الطرق الصوفية" على أساس أن الأخيرة أضحت جماعات اجتماعية عادية وإن تأسست على جذور دينية.

3 – هناك سؤال مهم وإن كان لا يمس هذه الدراسة بشكل مباشر نظرا لأن الطريقتين المبحوثتين من مصر، ويتعلق بحقيقة مفادها أن بعض الطرق الصوفية "عابرة للقوميات" أي أن هناك طرقا لها مريدون في دول أخرى غير مصر، فهل في هذه الحال يقدم الانتماء للطريقة وشيخها على الانتماء للوطن أم لا؟

4 – تناول الباحث قيمة "العدالة" في شتى أوجهها "القانونية" و"الاجتماعية" و"الدينية" . وإذا كان المتصوفة يشكلون جزءًا منخرطا في المجتمع كما أثبت ذلك اختبار معرفتهم السياسية فإن هذا انعكس على وعيهم الاجتماعي متمثلا في "العدالة الاجتماعية" التي تقدمت على ما عداها وإن ارتبطت بالدرجة الأولى بالفهم الديني. ولكن الانحياز للعدل الاجتماعي يبقى حبيس الصدور ولا يترجم إلى محاولة في الواقع لإحقاق هذا العدل أو الدفاع عنه، فهو غالبا ما يتحطم على صخرة التقاليد والأشكال التنظيمية للطريقة والأبعاد الروحية المرتبطة بشيخها. ومن هنا فليس بالضروري أن يصاحب علمك الغزير ترقيك

داخل الطريقة. فهناك معايير أخرى قد تؤدي إلى العكس على أساس الاعتقاد في قدرات "أسطورية" لشخص ما وامتلاكه معرفة حدسية.

فضلا عن ذلك فهناك العديد من المعوقات التي تحول دون تحرك الصوفي لتحقيق العدل الاجتماعي أولاها يمس جوهر الصوفية ذاتها، فالمتصوفون يطلقون على أنفسهم الفقراء ويتسرب هذا المفهوم من المجال الروحي المتمثل في الاحتياج لله والعوز لعطائه عبر الزهد إلى الرضا بالمتاح في الدنيا وعدم التحرك لتحسينه أو تغييره وذلك ليس بدافع اتقاء السلطة وجبروتها بقدر ما هو ضابط داخلي يقمع اتجاه المتصوفة نحو التغيير، ويجعلهم يرتكنون إلى ما هو موجود، خاصة أن التغيير قد يعني تقويض أركان تجمعات تقليدية مثل الطرق الصوفية. وقد سأل الباحث بعض مريدي الطريقتين أثناء مشاركته لهم في طقوسهم عما يفعلون تجاه الحاكم الظالم فأجاب الجميع من دون استثناء أنهم سيصبرون عليه حتى يرحل أو يتوجهون لله بالدعاء عليه.

5 – وضع الباحث عدة مؤشرات لاختبار تمسك عينة البحث بالمساواة وهي مدى الإيمان بأن "الثروة" أو "السن" أو "النوع" أو "التعليم" معيار للتميز الاجتماعي. وإذا كانت نتائج الاستبيان قد أظهرت أن الثروة ليست لدى أغلبية أفراد العينة معيارا للتميز المؤدي إلى الترقي في درجات الصوفية، فإن الأغلبية أيضا أقرت بالتفاوت في توزيع الثروة على اعتبار أنه سنة الحياة وإرادة من الله.

وظهر "السن" كمعيار كبير للتميز لحساب "الكبار" على اعتبار أنهم الأكثر خبرة والأعلى دراية. لكن "النوع" لم يمثل معيارا للتمايز بشكل شديد أو متطرف لدى غالبية المتصوفة. فكما سبق الذكر فإن المرأة عند المتصوفة قد تتولى في بعض الأحيان موقع القيادة داخل الطريقة الصوفية، بمعنى أن هناك بين المشايخ وأولياء التصوف بعض النساء. وناهيك عن حالة السيدات زينب ونفيسة ورابعة العدوية فقد رأى الباحث في بعض الموالد الصوفية مريدين يتحلقون حول نساء تقودهم في المديح والإنشاد.

أما عن "التعليم" فقد بدا أنه ليس معيارا للتمايز داخل الطريقة الصوفية، فالعلم اللدني كما سبق القول يتفوق على ما عداه من علوم الدنيا، ويقود الشيخ "الأمي" آلاف المتعلمين.

6 – تصاعد مؤشر قياس "الحرية" من درجة الانصياع للطريقة كجماعة اجتماعية لها سلطان روحي مرورا بالانصياع لأوامر الشيخ كقائد كارزمي وتقاليد المجتمع كمرجعية تتطلب الاحترام والمراعاة وصولا إلى الانصياع لقوانين الدولة ورجال السلطة. وقد أثبتت نتائج الاستبيان أن درجة الانصياع للطريقة مرتفعة، إذ يردد المريدون دوما أن الشيخ في النهاية "والد" و"أب" يصفح عن الأخوان ويحبهم ولكن القانون والسلطة لن يغفرا مثلما يغفر الشيخ. وأظهر الاستبيان أيضا أن هناك درجة عالية من الانصياع لتقاليد المجتمع وعاداته.

ولاشك أن هذه الدرجة من "الإكراه" تؤثر على مستوى "الاقتدار السياسي" عند الصوفية، ولأن الشعور بالاقتدار هذا هو مفتاح الانخراط في العمل السياسي وممارسة مختلف الطقوس السياسية، فإن انخفاضه لدى عينة الدراسة بشكل خاص، وربما الصوفية بشكل عام، يؤدي إلى قلة الاهتمام بالسياسة ليس من منظور أنها معلومات عن رموزها أو قضاياها ولكن من منطلق أنها تجربة إنسانية يجب أن تعاش في الواقع عبر الممارسة العملية.

7 – رغم أن نسبة لا بأس بها من العينة ذكرت أنها تذهب إلى الانتخابات، إلا أن هذا قد يفسر في إطار حرص الناس عامة على أن يظهروا في صورة المهتمين بقضايا المجتمع إذا لم يكلفهم هذا عناء الملاحقة الأمنية أو المساءلة، كما أن إبداء عدد من أفراد العينة استعدادهم لترشيح أنفسهم في الانتخابات لا يعني بالضرورة أن هذا من الممكن أن يتم في الواقع بهذه السهولة. ففي الحقيقة يندر ترشيح المتصوفة أنفسهم في الانتخابات، فهم يفضلون ألا يلعبوا دورا سياسيا مباشرا. وإذا كان بعض الساسة يستغلون جمهور الصوفية في تكتيل وتعبئة ناخبين أثناء المنافسة على مقاعد البرلمان فإن المتصوفة قنعوا بهذا الدور ولا يتمنى غالبيتهم تجاوزه. وإذا كان البعض قد ذكر أنه لا يستريح لابتعاد المتصوفة عن ممارسة دور سياسي علني فإنهم لم يفصحوا عن ماهية هذا الدور وطبيعته. وإذا كانت قلة من العينة قد ذكرت أنها تنتمي إلى عضوية حزب سياسي فإن هذا الحزب لم يكنْ سوى الحزب الوطني الحاكم، ومن هنا فالمتصوفة لا يتجرّءون على الإعلان عن الانتماء إلى أحزاب معارضة، وبالفعل لم يجد الباحث خلال مشاركته لأفراد مجتمع الدراسة أن أحدا منهم لديه ميول حزبية معارضة.

هوامش الفصل التاسع

1 – د.سلوى حسني العامري، "استطلاع رأي الجمهور المصري في الأحزاب والممارسة الحزبية" في د.كمال المنوفي (محرر) الثقافة السياسية في مصر بين الاستمرارية والتغيير، مرجع سابق، المجلد الثاني، ص 1366.

2 – انظر: د.أحمد زايد (محرر) "المصري المعاصر"، (القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية)، الطبعة الأولى عام 1990م، ص ص (218، 219).

الفصل العاشر
الموقف السياسي والاجتماعي للطرق الصوفية ... تحليل كيفي

أهمية التحليل الكيفي

استفاض علماء الاجتماع في استخدام وسائل التحليل الكمي للنصوص والخطابات والكتابات في دراسة الظواهر التي تعرضوا إليها، من خلال الوحدات التقليدية التي تتبعها هذه الأداة، (الكلمة – الموضوع – الشخصية – المفردة – وحدة مقاييس المساحة)، ثم فئات التحليل، وهي فئات ماذا قيل؟ وتشمل (فئة موضوع الاتصال – فئة اتجاه مضمون الاتصال – فئة المعايير التي تطبق على مضمون الاتصال – فئة طرق تحقيق الغايات – فئة المصادر أو المراجع – فئة المكان – فئة المخاطبين) وفئات، كيف قيل؟ وتشمل (فئة شكل أو نوع الاتصال – فئة شدة التعبير – فئة الوسيلة) [1]. وهناك من استعمل الاستبيان وقام بتفريغ بياناته، وحاول أن يجد معامل ارتباط ظواهر معينة بأخرى، ويعرف طبيعة العلاقة بينهما، طردية أم عكسية.

لكن الطريقة الكمية ليست كافية في حد ذاتها [2]. فلو أننا لو أردنا استخدام تحليل المضمون الكمي في البحث عن عدد تكرار كلمة "حرية" في نص ما ما لإعطاء دلالة عن تبني كاتبه لقيمة الحرية، فإن هذه المحاولة تبدو غير ذات جدوى، إذ إن كاتبها قد لا يذكر هذه الكلمة صراحة، في الوقت الذي قد يسهب في طرح ما يدل عليها بشكل غير مباشر. فمن الممكن أن يستخدم الروائي مثلا كائنات طبيعية معينة ليرمز بها للحرية، مثل الطيور، وقد يعبر عن هذه الكلمة في مواقف معينة على ألسنة أبطال روايته، دون أن يلفظ أي واحد منهم بهذه الكلمة، وقد يستخدم الأديب العواطف الرومانسية ليدلل بها على المساواة

الطبيعية بين البشر، حيث إن المشاعر الإنسانية، تكسر أحيانا، حاجز الطبقة والمستوى التعليمي.. الخ. ويمكن للكاتب والباحث أن يستعمل عبارات عديدة، صريحة أو رمزية، ليدل بها على الحرية، دون أن يكون مضطرا لذكر هذا اللفظ.

إن الأداة البحثية والمنهج العلمي ليس غاية في حد ذاته، لكنه وسيلة للإحاطة بالظواهر الإنسانية والطبيعية، ولذا فإن المطلوب فقط منه أن يوفر شرط "الكفاية" في التعامل مع هذه الظواهر. وتختلف هذه الكفاية من مجتمع لآخر ومن ظاهرة لأخرى، كما أنها ترتبط بالهدف الذي يصبو إليه الباحث من محاولته الإجابة عن تساؤلات عملية ما. فهناك من يرى أنه في بعض المجتمعات تستطيع المناهج الكيفية النفاذ إلى أعماق الظواهر التي تموج بها، وتحقق درجة عالية من فهم تلك المجتمعات، بشكل علمي [3]. كما أن الباحث يكتفي بتحليل البيانات التي بحوزته تحليلا كيفيا، حين يعلم أنها تمثل عينة غير عشوائية، أو ربما عينة ممثلة لكمية أكبر من المعلومات التي لم يتمكن من الإلمام بها من جميع نواحيها، أو لأنه يبحث عن عناصر ثابتة، أو عن أنماط العناصر الثابتة، أو لأن العلاقات التي يتصدى لدراستها أعقد من أن يتم اختزالها في صورة رقمية، أو لأنه يرى أن الشواهد التي تحت يده كافية ومقنعة في حد ذاتها [4]. بالإضافة إلى ذلك فإن هدف الدراسة يتحكم، إلى حد كبير، في تحديد الوسيلة المنهجية أو البحثية التي يجب استخدامها في تناول الظاهرة أو المسألة محل البحث.

فعلى سبيل المثال؛ إذا أردنا أن نحاط علما بكيفية تصويت الجماهير في الانتخابات، فإن استخدام الطرق الكمية مثل المسح الاجتماعي، يبدو هو الوسيلة الأمثل، في هذه الحالة، أما إذا أردنا أن نتعرف على إدراك مجموعة من الناس لمسألة ما، أو رصد سلوكهم اليومي في مختلف المواقف، فإنه من المفضل، في هذه المقام، استخدام الطرق الكيفية[5]. وهنا يقول تشارلز رايت ميلز: "من الأصناف الأكثر انتشارا بين العلماء صنف الإحصائيين المختصين، الذين يفتتون الحقيقة إلى أجزاء دقيقة ويفقدونها قيمتها إلى حد يصعب علينا التمييز بين أجزائها، فهم في مقابل الحفاظ على دقة مناهجهم وصرامتها ينجحون في جعل المجتمع والإنسان تافهين، وهم خلال عملهم ذاك يفعلون الشيء نفسه بعقولهم [6]".

كما أن نوع المادة، أو الوثائق المراد تحليلها، تحدد نوع الطريقة البحثية التي من الضروري اتباعها معها، فبعض الوثائق مهيأة للتحليل الكمي؛ لأنها تقدم معلومات تتصف بالانتظام وتميل إلى لغة الأرقام [7]، وبعضها أكثر تقبلا للتحليل الكيفي، بل يبدو هو الأنجع في الإلمام

بالمعلومات التي تنطوي عليها، والإحاطة بالمفاهيم والاتجاهات التي تتضمنها، لأنه يتمكن من تقديم نتائج لا يمكن الحصول عليها بالطرق الإحصائية أو أي وسيلة كمية أخرى[8].

وعموما فإن البحث الكيفي لم يعد تقليدا جديدا في الدراسات الإنسانية، إنما هو يمتلك تاريخا طويلا، يسبق بكثير فترة توهجه في ستينيات القرن العشرين، بحيث أصبح له نفوذ قوي داخل العلوم الاجتماعية، خاصة مع تبدد غيوم الوهم التي كانت تلبد أفكار البعض حيال الاقترابات البحثية الكمية [9]، بشكل خاص، والنماذج العلمية، بشكل عام.

لقد طرح مارتن هاميرسلي سؤالا مهما في كتابه "سياسات البحث الاجتماعي" حول ما إذا كان هذه النوع من البحث له أبعاد أو أهداف سياسية، أم أنه من المفترض أن يتوخى الحياد العلمي؟ ورأى أنه في السنوات الأخيرة تعرضت مسألة الحياد العلمي لتحديات كبيرة، حين أثبتت الاتجاهات النقدية والنسائية والدراسات التي أعدت لمكافحة التمييز العنصري وتحليلات ما بعد الحداثة أن البحث الاجتماعي "مسيس" بدرجة أو بأخرى [10]، في حين شكك توماس كون في كتابه المهم "بنية الثورات العلمية" في قيمة النماذج أو الإرشادات، التي حفرها علم المنهج ليتحكم في دراسة الظواهر المختلفة بشكل علمي [11].

وحتى طرق تحليل المضمون الكمي، التي اعتقد البعض أن اعتمادها على الأرقام يجعلها أقرب إلى الصدق، هي في نظر بعض الباحثين لا تمتلك وقاية من التحيز النظري والأيديولوجي والوعي العلمي للباحث، وكذلك أسلوب تنشئته الاجتماعية والفكرية، حيث إن اختياره لفئات التحليل يتم بشكل متحيز غالبا [12]. ولذا فإن الباحث الذي يعتمد الطريقة الكمية في دراسته، يجده نفسه مضطرا في النهاية إلى تحليل الأرقام التي صفها تحليلا كيفيا، إذ إن الوقوف عند حدود الأرقام والمعادلات لا يعني شيئا في حد ذاته بالنسبة للعلوم الإنسانية، ما لم تتم ترجمة "الكم" إلى "كيف".

وسوف نلجأ في هذا المقام إلى التحليل الكيفي لـ"مجلة التصوف الإسلامي" التي يصدرها "المجلس الأعلى للطرق الصوفية في مصر" والتي تعد لسان حاله، لنقف من المادة التي وردت فيها طيلة أعوام (1995 و1996 و2008) على رؤية المتصوفة للعديد من القضايا الداخلية، سياسية واجتماعية وثقافية، وكذلك القضايا الخارجية التي كانت مطروحة في الأعوام الثلاثة.

أولا: أداء المتصوفة عام 1995 [13]

شهد عام 1995، العديد من الأحداث التي وقعت على الصعيدين الداخلي والخارجي، وكذلك القضايا التي أثيرت في مختلف المجالات.

وكان للطرق الصوفية باعتبارها "قوة اجتماعية" كبيرة رأيها في هذه المسائل سواء بالرفض أو التأييد أو الانتقاد والتفنيد، وفضلا عن ذلك كان للمتصوفة قضاياهم الخاصة التي تتعلق بشئونهم الداخلية وكيفية تدبير مصالحهم من أجل ضمان استمرارهم في المجتمع المصري.

أ – القضايا الداخلية

اهتمت الصوفية بالقضايا الداخلية في مصر وأدلت فيما بدلوها على مختلف أشكالها السياسية والاجتماعية والثقافية بالتأييد والرفض والشجب والاستنكار.

1 – القضايا السياسية والاجتماعية

ففي المجال السياسي كانت أهم الأحداث المحاولة الفاشلة لاغتيال الرئيس مبارك في أديس أبابا يوم 26 يونيو 1995، وانتخابات مجلس الشعب واستمرار موجة العنف السياسي – الإسلامي؛ فلدى تعرض الرئيس لهذا الحادث وصفت الطرق الصوفية الحادث بأنه بربري غادر وقع لرجل "له أياد بيضاء طوال فترة رئاسته لمصر على أفريقيا".

وقالت: "إنه لم يكن يدور بخلد أي مصري أن الإرهاب الملعون سوف يتسلل لقتل الأمل الوحيد لمصر الذي يقود سفينة البلاد في بحار عاتية والذي نجح بسياسته أن يجعل لمصر شخصيتها المتميزة التي أجبرت دول العالم على احترامنا وتقديرنا وتقديم جميع السبل لتدعيمنا والوقوف بجانبنا"؛ وتوجهت للرئيس مبارك قائلة على صفحات مجلة التصوف الإسلامي: "سلامتك يا ريس من اعتداء الغاشمين المتربصين بك يريدون لمصر التفكك والانقسام والاقتتال ودفعها إلى غياهب الفرقة والتشرد.. سلامتك من أي سوء وأنت أمل هذه الأمة ومحركها والأمين عليها وقائدها الذي سار بها في أعتى لحظات الليل ظلمة وكانت ثقتك بنفسك عالية وثقة شعبك بك لا حدود لها"، وأعربت الطرق الصوفية عن رفضها لما أسمته بالإرهاب القذر بكل أشكاله، وطالبت بألا يفلت المعتدون بجريمتهم من العقاب.

وفي اجتماع المجلس الصوفي الأعلى، الذي أعقب الحادث، أرسل المجلس برقية تهنئة للرئيس بنجاته من الحادث، ووصفه بالجريمة النكراء معلنًا التأييد الكامل للرئيس ومطالبا

بالقصاص من مرتكبيه، كما أرسلت الجمعية العمومية لمشايخ الطرق لدى اجتماعها في التاسع والعشرين من يونيو برقية للرئيس بهذه المناسبة شجبت فيها الحادث أيضا ووصفته بالمؤسف واعتبرت أن جسامته تزداد لكونه تم خارج مصر، وحين كان رئيس الدولة في طريقه إلى مؤتمر القمة الأفريقي لتمثيل بلاده.

وما سبق يوضح أن الصوفية لها موقف متشدد إزاء التطرف والعنف وقامت بقيادة حملة مضادة للحركة الإسلامية الراديكالية التي رأت أنها خرجت عن المسار الصحيح للإسلام، وهذه الحملة ليست جديدة ولكنها قديمة تعود جذورها إلى أيام التراشق بالكلمات بين الصوفية وجماعة الإخوان المسلمين أيام مؤسسها الشيخ حسن البنا الذي يئس من ضم المتصوفة إلى صفوف جماعته فراح يهاجمهم.

وفي هذا العام كغيره لم يسلم الإسلاميون المتشددون من نقد المتصوفين فهم، فخلال الموالد والاحتفالات الصوفية كان الانتقاد اللاذع يجري على ألسنة المشايخ والأتباع، وتلخص مقولة لأحد المتصوفة هذا الموقف المتشدد: "لما كان الإسلام دين سلام ومحبة وتعاون وتراحم فإنه يتعارض تماما مع هؤلاء الذين يقودون الشباب لارتكاب بعض الجرائم الإرهابية وليس هذا فقط بل إنهم يكفرون البعض الآخر من المسلمين ويقومون بتفتيت وحدتهم إلى شيع وأحزاب وجماعات متفرقة.. إن أبسط ما يوصف به الإرهابي أنه عدو الأمن والأمان والسلم والسلام.. فهو إذن عدو لله سبحانه وتعالى.

وفي هذا الشأن توافقت وجهة نظر الصوفية مع وجهة نظر الدولة التي ترى أن "الإرهاب ظاهرة عالمية وخطرة على المجتمع البشري، كما توافقت مع دعوة الحكومة للجماهير أن تقف في وجه الإرهاب، وليس أقوى في الدلالة على ذلك من قول شيخ مشايخ الطرق الصوفية في مولد الشيخ الرفاعي: على الجميع أن يتكاتفوا يدا واحدة في مواجهة الإرهاب"، وكذلك قوله "إن المتطرف ليس داعية إلى الله، فليس في الدعوة إرهاب".

أما عن انتخابات مجلس الشعب فقد استقبلتها الطرق الصوفية بالتأكيد على ضرورة نزاهة الانتخابات وضرورة أن يذهب المسلمون إلى صناديق الاقتراع لاختيار من يمثلهم باعتبار أن ذلك "شهادة"، ودعت إلى انتخاب المرشح الذي يتسم بالنزاهة والأمانة واعتبرت العملية الانتخابية مظهرا من مظاهر الشورى في الإسلام محذرة من مغبة الغش والتزوير الذي هو في نظرها "خيانة لله تعالى"، أو اختيار المرشح على أساس القرابة أو العصبية، ووصفت ذلك بأنه "جريمة شرعية".

وقالت: إن إعادة انتخاب العضو الذي ثبت كذبه وتكاسله هو "إثم عظيم"، وأنه إذا أعطى المسلم صوته لمن يتطلع إلى منفعة دنيوية فهو آثم"، ولما تمت الانتخابات بكل ما حدث فيها من تجاوزات اعترفت بها حتى الحكومة ذاتها لم تنتقد الصوفية ما حدث بل دعت إلى إغلاق هذا الملف "بسماحة نية وصفاء قلب"، وقالت: إن الذين يبحثون عن البطلان الدستوري للمجلس يضيعون الوقت إذ أنهم سيصطدمون بلائحة المجلس التي تقول إنه سيد قراره، وبدلا من ذلك علينا أن ننسى ما فات ونضع كل ثقتنا وتأييدنا للمجموعة الجديدة "التي باركتها الجماهير".

ووصفت الطرق الصوفية النواب المنتخبين بأنهم "ضمير الأمة وعزتها وشرفها ومرآة المجتمع"، وذكرت الطرق النواب بحجم المسئولية الملقاة على عاتقهم ومراقبة الله والشعب لهم، ودعت إلى التكاتف معهم لحل المشكلات التي تعاني منها مصر.

أما عن القضايا الاجتماعية فإن أبرزها دار في هذا العام حول قضية المرأة سواء ما يتعلق بوثيقة الزواج أو ختان الأنثى أو مؤتمر المرأة الذي عقد في العاصمة الصينية بكين وناقش جوانب هذه القضية، وقد اعترض المتصوفة على وثيقة الزواج الجديدة واعتبروها وثيقة زواج على ورقة طلاق، وقالوا إنه بدلا من وضع وثيقة تضمن للمرأة جميع حقوقها وتحد من اندفاع الرجل وراء الطلاق وضعت وثيقة منفردة للرجال من الزواج أصلا وخاصة الشباب منهم فهى تضع قيودا حديدية على الرجال ولا تضمن ترابط الأسرة ولا تحفظ مستقبل الأولاد.

ودافع المتصوفة عن موقف الأزهر من مسألة ختان الأنثى وهاجموا أعضاء المنظمة المصرية لحقوق الإنسان الذين رفعوا دعوى قضائية ضد شيخ الأزهر في هذا الشأن، واعتبروا أن ذلك سابقة لم تحدث في التاريخ الإسلامي كله، وقالوا: "إن الهدف من رفع هذه الدعوى هو استغلال المناخ الصحي لحرية التعبير في مصر لمهاجمة رمز من رموز الدين الإسلامي بل أعظم رموزه .. وإن هؤلاء يسعدهم ويثلج صدورهم التطاول على أكبر رموزنا الدينية بدلا من احترامها وتقديرها ومناقشة الحجة بالحجة والأدلة بالأخرى في إطار كامل من التبجيل والتكريم".

واعتبر الصوفيون أن إباحة شيخ الأزهر في فتواه للختان هو من قبيل الاجتهاد وأن مطالبة رافعي الدعوى له بدفع نصف مليون جنيه مصري على سبيل التعويض، هو طلب

يهدف للتشويش على الدين ومحاولة لتهميش الدور المطلوب والواجب لحماية العقيدة، بل قالوا إنها دعوى في غير محلها كان "الأجدر أن ترفع ضد الذين يريدون قتل شبابنا بالمخدرات أو الذين يغرقون الأسواق بالمنتجات المغشوشة أو الذين يروجون الأفكار الهدامة".

ولما عقد مؤتمر بكين في شهر سبتمبر 1995م، من أجل المرأة هاجمته الطرق الصوفية المصرية بشدة ووصفته بأنه "هجوم محموم على الثوابت الراسخة في الإسلام وعودة بالمجتمع الدولي إلى الفوضى والإباحية، وتدمير للقيم التي تعارف عليها الناس منذ بدء الخليقة، وهي القيم التي أكدها الإسلام الحنيف من أجل صيانة الأسرة، وحفظا للأنساب التي قد تضيع بانتشار الزنا واللواط".

وفي هذا المضمار أيضا تعجب المتصوفة من هؤلاء "الذين يريدون إباحة الزنا والحرية الجنسية للمرأة مع أنهم يرون أن حكوماتهم تقوم بدفع ملايين الدولارات للبحث عن علاج جذري لمرض الإيدز والذي هو نتاج للحرية الجنسية".

ووسط هذا السيل العرم من الانتقادات، أشاد المتصوفة بموقف مصر الرسمي الذي جاء من خلال وفدها المشارك في مؤتمر بكين والذي أكد أن مصر لن تقبل شيئا يتعارض مع دينها وقيمها وعاداتها، وقالوا: إن هذا أثلج صدورنا وأراح قلوبنا وجعلنا نثق بأن الأمور بيد أمينة قادرة على الدفاع عن ديننا وأخلاقنا ضد الزحف التتري لموجة التسيب والانحراف والانحلال".

2 – القضايا الثقافية

كانت أكثر المسائل الثقافية إثارة للجدل عام 1995، قضيتا الدكتور نصر حامد أبو زيد وفيلم "المهاجر" للمخرج يوسف شاهين.

وقد اتخذ المتصوفة موقفا متشددا للغاية من كليهما، فأبو زيد في نظرهم "مخبول جاهل كلامه شيطاني مرتد مخرف زنديق عقله مشحون بمصدرين من المعرفة هما الماركسية والصهيونية"، وهاجم الصوفيون كلا من أساتذة الجامعات الذين وقفوا بجوار أبو زيد حتى نال ترقيته، والصحفيين والكتاب الذين دافعوا عن قضيتها، ووصفوا أفكارهم بأنها "دنيئة وخبيثة"، وقالوا إنهم يستحقون قانونا أغلظ من القانون 93 لسنة 1995، الذي قيد حرية الصحافة ويستحقون عقوبات أنكى وأشد من عقوبة "15 سنة سجنا و20 ألف جنيه غرامة" كما نص على ذلك القانون.

بل زادوا على ذلك بالقول بأن "الصحفيين الذين دافعوا عن أبو زيد يجب أن تسقط عنهم انتماءاتهم لهذا الوطن الذي يدين بالإسلام وترفرف عليه راية التوحيد، واعتبر المتصوفة أن أبو زيد عميل للصهيونية، وأن ما يحدث هو معركة شرسة يشنها الغرب ضد الإسلام بكل الطرق والوسائل.

وتبنت مجلة التصوف الإسلامي تنظيم حملة ضد أبو زيد، فنشرت حيثيات حكم المحكمة في قضيته وأبرزت من خلالها عناوين تدينه، ونشرت أيضا مقالا لخصه الدكتور عبد الصبور شاهين الذي عطل توقيعها ترقيته بالجامعة، وكذلك حوارا مع المستشار فاروق عبد العليم مرسي وهو القاضي الذي حكم بالتفريق بينه وبين زوجته، كما نشرت بيانا من جبهة علماء الأزهر الشريف بشأن الحكم الصادر في حقه.

وعلى الوتر نفسه عزفت المجلة منتهزة فرصة الحكم على أبو زيد لتشن حملة ضد من أسمتهم بالعلمانيين فقالت إن العلمانية مشكلة غربية ولا علاقة لها بالإسلام وأن الصليبية والصهيونية وراء أفكارها وهى خرجت من "أوكار الرذيلة والفجور".

وفي السياق ذاته تعرض الصوفية لأفكار المستشار سعيد العشماوي ووصفوه بأنه أكثر من علماني وناكر للشريعة الإسلامية وداعية ضلال وفتنة.

أما بالنسبة لفيلم "المهاجر" فإن المتصوفة ضالعون فيها، فالمحامي الذي رفع دعوى ضد الفيلم شيخ للطريقة الفيضية الشاذلية وهو السيد محمود أبو الفيض والذي أقدم كذلك -وكما جاء على لسانه- ليس من منطلق أن الحسبة تعطيه الحق في رفع دعوى ضد ما يرى أنه يمس القيم الدينية ولكن على اعتبار أن "تجسيد الأنبياء" مثلما عرض الفيلم أمر محظور بنص بعض القوانين والقرارات الوزارية.

واستند المدعي في دعواه على القانون 430 لسنة 1995، الخاص بأحكام الرقابة على المصنفات الفنية والقرار الوزاري 220 لسنة 1976، الصادر عن وزارة الثقافة، وأيضا فتوى مجلس الدولة رقم 58 لسنة 1963، والتي أعطت للأزهر سلطة أن يكون رأيه ملزما فيما يخص المصنفات الفنية.

ودافع المتصوفة عن تصدي الأزهر لهذا الفيلم وتقييمه له على أساس أنه يتناول قضية سيدنا يوسف عليه السلام، وهاجموا الكتاب الذين انتقدوا موقف الأزهر ووصفوهم بالعلمانيين والشيوعيين، ودعا السيد أحمد عبد الهادي القصبي، شيخ مشايخ الطرق

الصوفية وزارة الثقافة إلى أن تقوم بدورها في هذا الشأن تنفيذا لأحكام القانون، وقال إن التصدي لوقف الفيلم ليس خصومة وإنما هو واجب يمليه الضمير الإنساني وإظهار الحقيقة والذود عن المقدسات مؤكدا ضرورة أن تتم معالجة مثل هذه الموضوعات في إطار يتفق وهيبتها إبتغاء الوصول إلى الحل السليم والبعد عن الإثارة التي تمس مشاعر الناس "فإذا ثبت أن الأمر تم بحسن نية عدَل صاحبه عنه، وإن أصر على فعله استوجب المؤاخذة".

ب – القضايا الخارجية

على مدار العام كانت الأحداث الخارجية كثيرة ومتداخلة ولكن من بينها هناك ما يهم مصر عامة وما يلفت انتباه المتصوفة باعتبارهم قوة اجتماعية دينية على وجه الخصوص.

ومن أبرز هذه الأحداث مسيرة السلام بين العرب وإسرائيل والاعتداء الإسرائيلي على أراضي القدس وموقف مصر من قضية الأسلحة النووية في المنطقة، وامتداد العنف لملاحقة المصالح المصرية بالخارج والذي كان حادث الاعتداء على السفارة المصرية بإسلام آباد هو أشد صورة له، ومن الأحداث المهمة أيضا في هذا العام الاحتفال بالعيد الخمسين لإنشاء جامعة الدولة العربية وتداعيات أزمتي البوسنة والشيشان.

وبالنسبة لمسيرة السلام نجد أن موقف الصوفية منها توافق مع الموقف الرسمي وجارى خطابها خطابه، فالمتصوفة يرون أن موقف مصر من السلام نابع من قوة إيمانها الإسلام دين سلام، ولذا فمن واجبها أن تحميه، ولو وقفت جميع الدول العربية والإسلامية موقف مصر هذا لكان لها شأن آخر في أعين العالم كله، وما كانت تجرؤ دولة على الوقوف في وجهها ولاختفت من الساحة الدولية تلك العقبات التي يضعها أعداء السلام في طريقه، بل إن الصوفية اعتبرت أن هناك واجبا على وسائل الإعلام في أن تقوم بالدعوة إلى مسيرة السلام وربطت في هذا الشأن بين تحقق السلام وبين تفرغ الشعوب للبناء والتنمية وذلك من منطلق أن عدم اطمئنان الدول يجعلها تتردد في الإقدام على أي مشروع أو عمل.

وساند المتصوفة الموقف الذي اتخذته مصر في بداية العام من انتشار الأسلحة النووية بالمنطقة وقالت إن قرار الرئيس مبارك بعدم توقيع مصر على تجديد معاهدة انتشار الأسلحة النووية إلا بعد أن توقع إسرائيل عليها، هو قرار سيكتب في التاريخ مثل قرارات تأميم قناة السويس وإنشاء السد العالي وتحديث البنية التحتية لمصر.

ورأى الصوفية أن هذا الموقف جعل الولايات المتحدة وإسرائيل يقفان معا "والوجوم يكتسي وجهيهما"، ولكن حين تراجعت مصر ووقعت على المعاهدة لم تعلق الطرق الصوفية والتزمت الصمت.

لكن الذي لم يصمت فيه المتصوفة هو مسألة قيام إسرائيل بمصادرة أراضي القدس الشريف والذي لاقى معارضة عربية شديدة، وقالوا: "إن اليهود يحاولون إلغاء الشخصية الإسلامية والعربية لهذه المدينة العظيمة الأسيرة بمختلف الوسائل وعلينا أن نفك أسرها من براثن العصابات الصهيونية"، وأضافوا أن "القدس عربية تتكلم بالعربي، وتركع وتسجد لله منذ أن ظهر نور الإسلام ليضيء ظلمة الكون.. القدس عربية.. نقولها بأعلى صوتنا ونكتبها بالمداد الأزرق والأحمر إن لزم الأمر".

وربط المتصوفة في هذا الشأن بين التحرك العربي الجاد إزاء القرار الإسرائيلي وبين تجميد تل أبيب لقرارها، وقالوا: "إن إسرائيل أصدرت قرار التجميد لعلمها أن هناك وحدة عربية في الطريقة"، وفي هذا السياق انتقد الصوفية التحيز الأمريكي لإسرائيل وليس إلى الحق والعدل في المنطقة قائلين: "إن تعاملنا المستقبلي مع الولايات المتحدة يجب أن يكون من منطلق أننا نتعامل مع الحكومة الإسرائيلية تماما".

أما بالنسبة لحادث نسف السفارة المصرية في إسلام آباد فنجد أن الصوفية أدانته بشدة وأصدرت بيانا في هذا الشأن وصفت فيه الحادث بأنه "عمل إجرامي غاشم يتعارض مع كل القيم الإنسانية ويتنافى مع القوانين والأعراف الدولية"، وقال البيان: "إن هؤلاء الذين ارتكبوا العمل الإجرامي لا يمكن أن ينتموا لأي دين، لأن الدين يدعو إلى السماحة والحب والتعاون وعدم إزهاق الأرواح".

وطالبت الصوفية بالقصاص من مرتكبي الحادث، وقالت: "إنهم جماعة إرهابية تتستر بشعارات الدين بل هم جزء من الجريمة الدولية المنظمة التي طغت على عالم اليوم، وهذا يتطلب أن يهب الجميع للتصدي لها".

وسارت الصوفية في ركاب القافلة التي تدعو للتضامن العربي ونبذ الخلاف، فبمناسبة العيد الخمسين للجامعة العربية دعا المتصوفة العرب أن يكون لهم وقفة تأمل للأحداث التي مرت خلال تلك السنوات الخمسين ومراجعة الوقائع التي مرت بشعوبهم ليعوا ما آلت إليه الحال بعد هذا العمر الطويل.

وحملت الصوفية العرب مسئولية الوضع المتردي الذي وصلوا إليه من جراء التنابذ والشقاق، مما أعطى فرصة للعدو المتربص بهم للنيل منهم وتوسيع الهوة بينهم، "وعلى العرب أن يفهموا جيدا أنهم لا يستطيعون أن يفعلوا شيئا من أجل مصلحتهم وهم منقسمون على أنفسهم".

وفي الوقت الذي كان فيه البعض يقول إن الجامعة العربية كيان هش وضعيف لابد من إصلاحه أو حتى تغييره بشكل مؤسسي آخر أخذ الصوفية موقفا مخالفا وانضموا إلى الفريق المتفائل بمستقبل الجامعة العربية وأهميتها رغم كل ما تمر به من ظروف قاسية.

وفي هذا الشأن قال المتصوفة: "لقد أثبتت الجامعة العربية وجودها منذ إنشائها، إذ قامت بدور كبير في معالجة المشكلات التي اعترضت أعضاء الجامعة إبان الخلافات الشديدة على مر السنين سواء بينها وبين إسرائيل أو بين بعضها البعض"، وعقد المتصوفة آمالهم على إمكانية أن تقوم الجامعة في المستقبل بدور أكثر فعالية، وقالوا: "سوف تقوم الجامعة في المستقبل بإذن الله بحل المشكلات التي تعترضها خاصة أن الدول الأعضاء أبدت ترحيبا كبيرا لفض المنازعات والمطالبة بالعودة إلى وحدة الصف العربي من جديد".

ومن المشكلات الخارجية التي اهتمت بها الصوفية مشكلتا البوسنة والشيشان، فها هو شيخ مشايخ الطرق الصوفية يقول خلاف الاحتفال بمولد السيدة زينب: "إن المسلمين في البوسنة والهرسك ينامون في الصقيع بعد أن هتكت أعراضهم وذبّح أطفالهم ونساؤهم ومنع عنهم السلاح الذي يدافعون به عن أنفسهم ومعونات الدواء والغذاء.. وما يجري في البوسنة يجري في الشيشان.

واعتبر المتصوفة ما يحدث في البوسنة حربا صليبية ضد الإسلام وقالوا إن شعب البوسنة وقع بين شقي الرحى "النفاد الدولي والتخاذل الإسلامي"، وانتقدوا المجتمع الدولي والأمم المتحدة التي تكيل بمكيالين، والتي وقفت موقف المتفرج حتى الآن و لم تتخذ قرارا جريئا مثلما اتخذته ضد العراق في غزوه للكويت"، أما الشيشان فقد رأى فيها الصوفية "درع الإسلام الأعظم" وقالوا إن ما يطرح من أسباب للهجوم الروسي على الشيشان هو محض أسباب شكلية مختلَقة لإخفاء الغرض الحقيقي، وهو "القضاء على الإسلام" تنفيذا لمؤامرة محبوكة في ظل النظام العالمي الجديد".

وأشاد الصوفيون بالشجاعة الفائقة والاستبسال الذي يبديه الشيشانيون في مواجهة الجيش الروسي بكل عتاده وعدده وقالوا: "إن الدب الروسي تحول إلى أرنت في جروزني".

وبالنسبة للحالتين البوسنة والشيشان دعا المتصوفة المسلمين إلى التكاتف والتعاون مع المسلمين هناك.

وقد اهتم المتصوفة على الصعيد الخارجي كذلك بالحملة التي قادها الزنجي المسلم "لويس فرخان" الذي أصبح من رموز السياسة الأمريكية، وقالوا إن نجاحه في حشد أكثر من مليون مسلم تطالب بحقوق السود يعد مؤشرا جيدا على أن المسلمين في أمريكا قد أصبحوا قوة قادرة على التحرك والتأثير في صنع القرار.

ثانيا: أداء الطرق الصوفية عام 1996 (14)

أ - القضايا الداخلية

1 - القضايا الاجتماعية والسياسية

وعلى رأس هذه القضايا طبقا لما كان مطروحا على أجندة عام 1996، تأتي قضية الفساد سواء كانت تتمثل في اختلاسات مالية أم إضرار بمصالح المواطنين وقصور في معالجة بعض المشكلات الطارئة، وفي هذا الشأن أفردت مجلة التصوف الإسلامي عددا من صفحاتها حول سرقة المال العام، ورأت أن هذا أشد جرما من سرقة المال الخاص، لإنه اعتداء على حقوق الأمة.

وأرجعت ذلك إلى غياب الوازع الديني وعدم تنفيذ القانون والتستر على المجرمين، ونظرا لأن قضية المهندس عبد الوهاب الحباك رئيس الشركة القابضة للصناعات الهندسية كانت صارخة للغاية، فقد اهتمت المجلة بهذه القضية، وقالت: "لا يمكن التصديق بأن أجهزة الرقابة في مصر قد أصابها الوهن إلى هذا الحد الذي يستطيع فيه رجل أن يستولي على عشرات الملايين من الدولارات بدون وجه حق .. وإذا كان الحباك قد تم القبض عليه فكم يا ترى من الحباكين الذين يسرقون أموال الغلابة و لم يتم ضبطهم؟".

وارتباطا بهذا الموضوع أشارت المجلة في موضوع آخر إلى أن مصر بها مائة ألف مليونير لا يدفعون الزكاة في الوقت الذي توجد فيه 8.5 مليون أسرة تعيش تحت خط الفقر،

وعددت أوجه الثراء الفاحش في المجتمع، وقالت إنه من بين أغنى مائة رجل في العالم ثلاثة مصريين، ويوجد بمصر خمسون شخصا تتراوح ثرواتهم بين مائة ومائتي مليون دولار، ومائة وخمسين شخصا يملكون ما بين خمسين وثمانين مليون دولار.

وعرجت المجلة إلى إظهار بعض صور البذخ مثل الشقة التي يبلغ ثمنها خمسين مليون جنيه، والسيارات التي يتعدى ثمنها مليون جنيه ونصف، والبانيو الذي يعادل ثمنه دخل ستين موظفا حكوميا في عام كامل، وقالت: "إن هذا يخالف الشرع ويضر بمصالح الفقراء والأغنياء على حد سواء".

ومن القضايا التي تناولتها المجلة أيضا انهيار بعض العمارات السكنية خلال عام 1996، نتيجة الغش في مواد البناء، وفي هذا الشأن رأت أن انهيار هذه العمارات هو انهيار للضمير وخيانة للمجتمع وغش لا يقره الدين وعدوان على الحياة الأمر الذي يجعله خروجا عن الإسلام.

وأرجعت سبب هذه الجريمة إلى غيبة الوازع الديني أيضا والتسيب والإهمال الذي يصيب بعض المؤسسات الحكومية وتكالب بعض الناس على الدنيا، والحرص على جمع المال دون أي اعتبار للدين أو المجتمع.

وقالت: "إن مهزلة سقوط عمارة هليوبوليس بالقاهرة كشفت العديد من السلبيات المختلفة التي ظهرت جلية رغم التصريحات التي أدلى بها محافظ القاهرة الذي وقف أمام الأنقاض وعدسات التليفزيون يشكل اللجان المختلفة لبحث أبعاد هذه الكارثة، وتتساءل لماذا يا سيادة المحافظ لم تشكل هذه اللجان قبل سقوط العمارة رغم علمك بأن هناك سبعمائة ألف مخالفة بناء في القاهرة؟".

وحين تم اكتشاف عمارات آيلة للسقوط في حي القطامية وحي مدينة نصر بالقاهرة أيضا، قالت مجلة التصوف" "إن هذا علامة على التسيب الحكومي الذي يمتزج بجشع الأهالي، ونود أن نرى محاكمات علنية، وأحكام رادعة وقوية للمتسببين في هذا الكارثة"، إلا أنها أشادت بقرار وزير الإسكان بتوفير مساكن بديلة وتعويضات لمن تم إخلاء شققهم.

وحين داهم مصر خلال عام 1996، سيل عرم ألحق أضرارا بالغة ببعض محافظات الصعيد وسيناء، قالت المجلة: "إن هناك ثمة تقصير في معالجة مشكلة السيول"، ووجّهوا اللوم لوزارة

الشئون الاجتماعية لأنها لم تقرر سوى حوالي خمسمائة جنيه كتعويض لأسرة كل متوف من جراء هذه السيول.

ومن القضايا الاجتماعية التي اهتم بها المتصوفة خلال العام المذكور ختان الإناث والدروس الخصوصية وظاهرة العلاج بالقرآن.

وبالنسبة لختان الإناث هاجمت مجلة التصوف الإسلامي القرار الذي اتخذه الدكتور إسماعيل سلام وزير الصحة بمنع الختان ووصفته بأنه قرار تعسفي، يفتقد الرؤية الصحيحة للواقع المصري إذ أنه يفتح الباب أمام الحلاقين والجهلة وغير المتخصصين للتحكم في مصير الفتيات نظرا لأن أهل الريف خاصة لن يمتثلوا لهذا القرار ومن ثَم سيلجأون إلى هؤلاء لاختتان بناتهم، وقالت المجلة: "إن الختان سنة للرجال ومكرمة للنساء، حيث يصون المرأة ويحفظها من لهيب الهياج الجنسي ويقيها بعض الأمراض".

وانتقدت المجلة القانون الخاص بالثانوية العامة، ورأت أنه أدى إلى ارتماء الطلاب في أحضان الدروس الخصوصية، وتساءلت: "إذا كانت الدروس الخصوصية تلتهم كل هذه المبالغ الطائلة من دخل الأسرة المصرية فأين مجانية التعليم".

وبالنسبة لظاهرة العلاج بالقرآن والتي كثر الحديث عنها خلال عام 1996، رأى المتصوفة "أن هذا الموضوع يستمد أصوله من الشرع، إلا أن كل من يرتزق من ورائه نصاب"، وقالت المجلة: "إن العلاج بالقرآن يجب أن يقتصر على المتخصصين ويجب حماية الناس من المشعوذين الذين استغلوا نجاح بعض تجارب العلاج بالقرآن على أيدي متخصصين في الترويج لأنفسهم على أنهم من هؤلاء، من أجل جمع الأموال الطائلة بدون وجه حق".

2 – القضايا الثقافية

من هذه القضايا التي نالت اهتمام المتصوفة رحيل عدد من المفكرين والفقهاء عن دنيانا واستمرار تداعيات قضية الدكتور نصر حامد أبو زيد وقضية فيلم "المهاجر"، ففي عام 1996، رحل الإمام الأكبر شيخ الأزهر، جاد الحق على جاد الحق، ونعاه المتصوفة ووصفوه برجل المواقف الشجاعة.

وقال شيخ مشايخ الطرق الصوفية، أحمد عبد الهادي القصبي، وقتئذ في نعيه: "لقد فقدنا عالما جليلا تقيا دافع عن الحق وناصر الأقليات الإسلامية، وفي عهده انتشرت المعاهد الأزهرية في كل قرى ومدن مصر كما لم تنتشر من قبل".

كما رحل الإمام الشيخ محمد الغزالي عن دنيانا ووصفه المتصوفة بأنه "صاحب الفكر المستنير والجرئ في الحق والمجاهد بالمال والجاه والمنصب والعافية في سبيل الله"، وأفردت مجلة التصوف الإسلامي ملفا خاصا عن الشيخ محمد الغزالي الذي كثيرا ما نشرت مقالاته وآراءه.

نعى شيخ مشايخ الطرق الصوفية الغزالي، ووصفه بأنه "علم من أعلام الدعوة الإسلامية وأحد العمالقة الكبار الذين وهبوا حياتهم للدفاع عن الإسلام، ونصرة قضاياه، والذود عنه أمام الحملات المتتابعة لأعدائه، إنه صاحب الرأي السديد والكلمة الطيبة والفهم العميق لمقاصد الدين والنظرة الثاقبة التي تعالج المعوقات التي تقف في طريق نهضة الأمة الإسلامية، لقد كان ركنا قويا من أركان الدعوة الإسلامية والاستنارة، والنموذج الحي للداعية الذي يجاهد في سبيل الله طمعا في رضائه وعفوه وأملا في إصلاح شئون المسلمين ورفع الغبن عنهم ...".

وثالث الراحلين هو المفكر الإسلامي خالد محمد خالد وقد نعته مجلة التصوف الإسلامي ووصفته بأنه "صاحب العقل والفكر والمعرفة الواسعة" وقالت: "إنه كان يؤمن في كل كتاباته الإسلامية تقريبا بأن الإسلام دين إنساني عريق، وأنه أكثر الأديان هداية ارتباطا بالبشر هموما وسلوكا وحقوقا وواجبات، وكان يركز في كل كتاباته على الإنسان المسلم الواعي الحر المؤمن، وكان يؤمن بقيمة العقل البشري، وبأن الحرية حق سماوي شرعه الله للبشر قبل أن تقره النظريات الوضعية وأن التسامح قيمة عظيمة من قيم الإسلام الأساسية".

وفي المقابل لم تشر مجلة التصوف الإسلامي من قريب أو بعيد إلى وفاة الأستاذ أحمد بهاء الدين، الكاتب والصحفي المرموق، الذي لاقى ربه في شهر أغسطس من عام 1996، على الرغم من أن هذا الحدث تبعه سيل عرم من المقالات في كل الصحف والمجلات المصرية بشكل لم يسبق له مثيل، كما تجاهلت المجلة وفاة المؤرخ والمفكر الدكتور حسين مؤنس.

أما الشيخ عبد الحميد كشك، الداعية الإسلامي المعروف، والذي كان في خلاف دائم مع السلطة، فقد أشارت المجلة إلى وفاته في سطر واحد قالت فيه: "مات الشيخ عبد الحميد

كشك، الرجل المخلص البسيط صاحب الأداء المتميز في الدعوة الإسلامية.. رحمه الله"، وهى في هذا الشأن اتفقت مع جميع الصحف الحكومية التي تجاهلت وفاة الشيخ كشك أو أشارت إليه بصورة مقتضبة للغاية.

وثاني القضايا الثقافية التي اهتم بها المتصوفة خلال عام 1996، هى قضية الدكتور نصر حامد أبو زيد التي شغلت المثقفين والرأي العام على حد سواء طوال عام 95، وامتدت إلى عام 1996، وحين أيدت محكمة النقض حكم محكمة الاستئناف بالتفريق بين الدكتور أبو زيد وزوجته – وذلك قبل إلغاء الحكم فيما بعد– قالت مجلة التصوف: "إن الحكم صفعة على وجه العلمانية والعلمانيين، والدكتور نصر أبو زيد لا يستحق أن نفرد له فقرة لنتحدث عنه وعن أفكاره الشيطانية التي تدعو إلى التحلل من الدين والقيم والأخلاق، لكن الأمر أكبر منه فالعمانية استغلت المناخ الديمقراطي في مصر واستولت على منابر الكلمة والصورة المرئية، وللأسف الشديد على عقول شبابنا في الجامعات المصرية، والعلمانيون راحوا بطريقتهم المعهودة يشنون حملة شعواء على الدين الإسلامي وعلى علمائه الكرام".

ووجهت المجلة الشكر لمحكمة النقض، وقالت: "إنها رفعت رأس الإسلام والمسلمين وعبرت عن ملايين المسلمين الذين هللوا فرحا بحكم التفريق، لعل المرتد نصر أبو زيد يعود إلى دينه مرة أخرى".

وثالث القضايا تتعلق بفيلم المهاجر للمخرج يوسف شاهين الذي رفع دعوى ضده أمام المحكمة شيخ طريقة صوفية وهو المحامي محمود أبو الفيض شيخ الطريقة الفيضية الشاذلية، وحين صدر حكم لصالح يوسف شاهين استنادا إلى أن رافع الدعوى غير ذي صفة، قام شيخ مشايخ الطرق الصوفية برفع قضية أخرى ضد الفيلم بصفته ممثلا لجميع الطرق الصوفية، وعلى أثرها تم إيقاف الحكم الذي صدر لصالح شاهين، وصدر حكم بوقف عرض الفيلم نهائيا، وقد وجه المتصوفة تحية إجلال وتقدير للقضاء المصري، وقالوا: "إنه الحصن الحصين والدرع الواقي لأي خطر يهدد الشعب المصري".

من جهة أخرى وجه المتصوفة انتقادا حادا لوزارة الثقافة المصرية واتهموها بتبديد أموال الشعب في الإنفاق على المهرجانات والتي وصفوها بأنها فاشلة ولا يرجى من ورائها أي فن أو ثقافة، وقالوا: "إن الوزارة تقيم منذ سنوات مهرجان المسرح التجريبي الذي تحضره خمسون دولة لتقدم فيه عروضا مجنونة وحركات هيستيرية وجنسية وأفكارا وهمهمات

غير مفهومة"، وتماشيا مع هذا الاتجاه هاجم شيخ مشايخ الطرق الصوفية البرامج التي يقدمها التليفزيون في شهر رمضان المبارك، وطالب بوقف هذه البرامج قبل الإفطار بنصف ساعة وحتى بعد صلاة العشاء، وقال: "إن مسألة شغْل التليفزيون للصائمين بالفوازير والأفلام حتى أثناء تناولهم الإفطار أمر مرفوض"، ودعا الصحف والمجلات أيضا إلى عدم نشر صور عارية في رمضان وأن تهتم بنشر المواد الهادفة التي تحقق الفائدة للمجتمع.

وأخيرا امتدح المتصوفة المشروع الذي تبنته قرينة الرئيس –السيدة سوزان مبارك– للقضاء على الأمية ودعوا إلى تضافر الجهود لمساعدتها ومعاونتها في هذا المشروع المهم، وقالوا: "إن الطرق الصوفية ستقف في أول الصفوف لاتصالها بالشارع المصري وامتلاكها إمكانات بشرية هائلة يمكن استثمارها في مواجهة أخطر المعوقات التي تواجه التنمية في بلدنا".

ب – القضايا الخارجية

كان عام 1996 حافلا بالقضايا التي تمس السياسة الخارجية المصرية ومنها مؤتمر صانعي السلام ووصول الليكود إلى الحكم في إسرائيل وانعقاد القمة العربية الموسعة في القاهرة، وبالترتيب الزمني اهتم المتصوفة بالأحداث التالية خلال العام المذكور:

1 – زيارة الرئيس حسني مبارك للسعودية في شهر فبراير والتي صادفت الأيام العشرة الأخيرة في رمضان، وفي هذا الصدد قالت مجلة التصوف الإسلامي معلقة على أداء الرئيس للعمرة: "إن الزيارة تحمل أكثر من معنى أولها أن الرئيس مبارك على وجه الخصوص رجل مسلم تقي ورئيس دولة مسلمة نابضة بالإسلام، ويتصدر دستورها العمل بالشريعة الإسلامية" معتبرة أن ذلك رسالة للعلمانيين بل صفعة على وجوههم على حد وصفها.

ومن الناحية السياسية رأت المجلة أن الزيارة أذابت الجليد بين مصر والسعودية ونجحت في إعادة فتح التعاقدات مع العمالة المصرية والتي كانت متوقفة قبلها ووحّدت الصف العربي في مواجهة إسرائيل.

2 – انعقاد مؤتمر صانعي السلام بمدينة شرم الشيخ المصرية في مارس، وقد هاجم المتصوفة سعي إسرائيل إلى إلصاق الإرهاب بالإسلام، ومدحوا تصدي مصر

لهذا، وقالت مجلة التصوف: "إن السلام هو أكبر حماية لأمن إسرائيل بعد أن أثبتت العمليات الاستشهادية التي نفذها رجال حماس كذب سياسة إسرائيل التي تدعو إلى القوة والمنعة والثقة في أجهزتهم الأمنية".

وبعد أن ضيقت إسرائيل الخناق على الفلسطينيين إثر العمليات الانتحارية التي قام بها شباب حماس قالت المجلة "انكشف السلام الإسرائيلي الهش، وتحولت منطقة الحكم الذاتي الفلسطيني إلى سجن كبير وأرض منكوبة مثلما وصفها الرئيس ياسر عرفات، ومع ذلك فالولايات المتحدة صامتة صمت الموتى تنتظر إشارات الصهاينة وتعليماتهم".

3 – حين وصل حزب الليكود إلى سدة الحكم في إسرائيل رأى المتصوفة أن هذا بمثابة انقلاب سياسي ودعوا العرب إلى التكاتف في مواجهة إسرائيل، وكان شيخ مشايخ الطرق الصوفية قد طالب في كلمة له بمناسبة العيد الهجري – ألقاها وقت كانت صناديق الانتخابات الإسرائيلية يتم فرزها – القادة العرب بالجلوس سويا، ونبذ الخلافات من أجل الدفاع عن مصالح الأمة.

وقال "إن القضية التي تشغلنا اليوم هى السلام وقد اخترنا السلام طريقا للحياة، نحن دراويش ومشايخ نعم، لكن وقت الجد لنا نصيحة وإننا نهيب بمحبي السلام في العالم كله والدول الكبرى أن ترسي سلاما عادلا شاملا على قاعدة سليمة وهى "الأرض مقابل السلام" ليس من العدل أن حادثة انتحارية واحدة تقع داخل إسرائيل يعقد لها مؤتمر تحضره أربع وأربعون دولة، بينما تقابل أحداث لبنان بصمت رهيب رغم أن الجيش الإسرائيلي ارتكب مجزرة في "قانا" راح ضحيتها عشرات المدنيين اللبنانيين الأبرياء".

4 – تلقى المتصوفة وصول نجم الدين أربكان إلى منصب رئيس وزراء تركيا بارتياح شديد، وقالوا: "ها هو بن الطريقة النقشبندية يقود تركيا إلى الإسلام، فأربكان صوفي أصيل يدفع تركيا إلى الإسلام الصحيح الحقيقي الذي حرمت منه بعد وصول "كمال أتاتورك" إلى الحكم في تركيا في مطلع هذا القرن".

5 – بالنسبة لكفاح الشعب الشيشاني من أجل الاستقلال عن روسيا الاتحادية واصل المتصوفة اهتماماهم بهذه القضية، خاصة أنهم يرون أن أغلب مقاتلي

الشيشان هم صوفية يجاهدون في سبيل الله يمسكون البندقية بيد والمسبحة باليد الأخرى.

وقالوا: "إن قادة الشيشان مثل جوهر دوداييف وسليم خان من أتباع الطريقة القادرية التي احتفظت بالشحنة الجهادية في نفوس الناس عن طريق حلقات الذكر طوال العهد الشيوعي حتى حانت ساعة الجهاد".

6 - لما عقد العرب قمة موسعة بالقاهرة في شهر يونيو 1996، لتدارس سبل مواجهة الأزمة التي حلت بالعملية السلمية إثر وصول الليكود إلى الحكم في إسرائيل حيا شيخ مشايخ الطرق الصوفية في كلمته بمناسبة الاحتفال بالمولد النبوي الشريف سعي العرب للتقارب، وقال: "إننا نحي قرارات هذه القمة ونؤيدها لأنها وحدت الصف العربي ونتمنى عقد المزيد من هذه الاجتماعات".

7 - حين رفض الرئيس حسني مبارك الذهاب إلى واشنطن لحضور القمة الخماسية التي دعا إليها الرئيس الأمريكي الأسبق بيل كلينتون لإنقاذ عملية السلام في المنطقة حيا شيخ مشايخ الطرق الصوفية موقف مبارك وقال: "أوجه تحية إعزاز وتقدير باسم المجلس الأعلى للطرق الصوفية وباسم الملايين من أبناء الطرق في مصر للرئيس حسني مبارك على قراره الحكيم بعدم الذهاب إلى واشنطن لحضور قمة مع كل من كلينتون وياسر عرفات والملك حسين وبنيامين نيتانياهو .. إن الرئيس رفع رأس كل المصريين والعرب فالقمة لم يعد لها الإعداد الكافي الذي يضمن لها أسباب النجاح.

8 - رغم أن مصر قبلت عقد المؤتمر الاقتصادي الدولي في شهر أكتوبر 1996، على مضض بعد أن هددت بإلغائه إذا تمادى رئيس وزراء إسرائيل في اتخاذ إجراءات معادية للسلام فإن المتصوفة ساروا في ركاب الحملة الإعلامية الحكومية التي انتقدت المؤتمر حين تحفظت عليه الحكومة ثم عادوا وامتدحوه حين قبلته الحكومة، ورأوا أنه فرصة سانحة لزيادة الاستثمار في مصر.

وقالت مجلة التصوف الإسلامي في هذا الصدد: "إن الرئيس مبارك كان أبعد نظرا حين وافق على انعقاد المؤتمر الاقتصادي، فهناك العديد من المشايخ التي ستستفيد منها مصر، وهذا

المؤتمر يمكن أن يعود بنفع كبير على العرب لو قالوا كلمة واحدة، واتفقوا عليها وتصرفوا على أساسها".

9 – علقت مجلة التصوف الإسلامي على تعيين مادلين أولبرايت، وزيرة للخارجية الأمريكية وليم كوهين، وزيرا للدفاع بقولها: "إن أولبرايت متعصبة لليهود كارهة للعرب، وكذلك كوهين، وهذا الأمر يشير إلى أن الفرج الذي كنا ننتظره من أمريكا بعد انتخاب كلينتون لن يأتي أبدا".

ثالثا: أداء المتصوفة عام 2008

أ – القضايا الداخلية [15]

تابع المتصوفة الأحداث والوقائع السياسية والظواهر الاجتماعية التي اهتم بها الرأي العام المصري طيلة عام 2008. فدعوا إلى إعطاء أمن سيناء ما يستحقه من رعاية، وطالبوا بضرورة دمجها الوطني حرصا على أمن مصر القومي، وذلك على خلفية الاشتباكات التي دارت بين قوات الأمن وبعض رجال القبائل هناك. وهاجم المتصوفة منظمات حقوق الإنسان، وانتقدوا قانون الطفل، و رفضوا نداء "المجتمع المدني" بإلغاء المهور، وطالبوا بوضع ضوابط لعمل المرأة، وهاجموا المطالبين بإعادة النظر في ميراث النساء. كما هاجموا ظاهرة "غسيل الأموال، وحبذوا وجود "فنادق بدون خمور، وانتقدوا ارتفاع أسعار الحج، وطالبوا بوقف ظاهرة "الغش في الامتحانات، وأرجعوا ظاهرة "التحرش الجماعي" إلى غياب التربية الإسلامية، وحذروا من تنامي ظاهرة زواج بعض الشباب المصري من إسرائيليات. ودعا المتصوفة إلى التصدي لمشروعات التنصير والتأكيد على "الوحدة الوطنية، وكذلك التصدي لحملات الهجوم على السنة النبوية.

1 – القضايا السياسية والاجتماعية

في الوقت الذي زادت فيه حدة المواجهة بين قوات الأمن المصرية ورجال بعض القبائل في سيناء، أبدى المتصوفة تخوفهم من هذا المسلك، وتأثيره السلبي على الأمن القومي لمصر،

لكنهم لم ينتقدوا أداء السلطة في هذا الملف الشائك، واكتفوا بالحديث عن أن سيناء هي "بوابة الفتح الإسلامي، وعليها كلم الله موسي تكليما، وبها أقسم الله تعالي في القرآن الكريم: ﴿وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ وَطُورِ سِينِينَ وَهَذَا الْبَلَدِ الأَمِينِ﴾... إنها الجزء العزيز الغالي من أرض الكنانة المباركة التي جعل الله تعالى أهلها في رباط إلى يوم القيامة".

وقد اتفقت الطرق الصوفية مع السلطة الحاكمة تماما في مهاجمة منظمات حقوق الإنسان، واتهمت مجلة "التصوف الإسلامي" هذه المنظمات بأنها "تتلقى تمويلا سخيا من الخارج خاصة من الولايات المتحدة الأمريكية وبعض الدول الأوربية وتسعى إلي تنفيذ أجندة غربية تستهدف إحلال الثقافة والقيم الغربية محل الثقافة والقيم العربية الإسلامية.. وتدعو صراحة إلي ما يخالف الشريعة الإسلامية فتطالب مثلا بإباحة الإجهاض وإقرار زواج الشواذ والحرية الجنسية انطلاقا من العمل على تكريس حقوق الإنسان وفق المفاهيم الغربية بالإضافة إلي أنها تعتبر المقاومة والجهاد إرهابا وتطرفا رغم أنها تغض الطرف عن الجرائم التي ترتكبها قوات الاحتلال الإسرائيلي في فلسطين وتلك التي يرتكبها الاحتلال الأمريكي في العراق وأفغانستان كما تعمل هذه المنظمات على زعزعة استقرار المجتمعات الإسلامية من خلال تأليب الأقليات وحثها على التمرد والثورة وفى نفس الوقت تعمل على إضعاف الحكومات وتقليص جورها لصالح ما يسمى بمنظمات المجتمع المدني، وكذلك تقيم هذه المنظمات الدنيا ولا تقعدها من أجل ختان الإناث فى وقت ترتكب فيه مذابح في العديد من الدول العربية والإسلامية وتمارس فيه أبشع ألوان التعذيب في سجن أمريكا في العراق وفى جوانتنامو".

وبخصوص تعديلات قانون الطفل التي أقرها البرلمان المصري في منتصف عام 2008، والتي أثارت ردود أفعال متباينة بين علماء الدين والمثقفين والمفكرين علي اختلاف تياراتهم، قال المتصوفة إنه رغم أن القانون يعطي للطفل الحقوق التي حرم منها بسبب التقاليد الاجتماعية والأعراف الخاطئة ويحميه من العقاب البدني المفرط ومن الاستغلال في بعض الأعمال التي لا تتناسب مع سنة، فإن هناك نقاط به تخالف الشرع منها منح حريات واسعة للأطفال تسمح لهم باصطحاب فتيات أو زملاء وممارسة الرذيلة دون عقاب أسري، ورفع سن الزواج بالنسبة للفتاة إلى 18 عاما، وتجريم ختان الإناث، والسماح بتسجيل مواليد السفاح ونسبتهم إلى الأم، وتوسيع باب الزواج العرفي بدلا من تجريمه ومحاصرته.

كما هاجم المتصوفة المطالبين بإعادة النظر في ميراث المرأة، ورأوا أن المسلم الواعي يجب أن تحضر في ذهنه دوما أن مساحة الاجتهاد في فقه المواريث خاصة ضيقة وأحكام المواريث في أغلبها ليست إلا تطبيقا لنصوص الشارع الحكيم "فالذي قسم تلك الأنصبة هو الله سبحانه وتعالي. وعندما استقرا العلماء هذه التقسيمات زاد يقينهم بالله، وسبحوا ربهم علي حكمة التشريع الرباني، وقالوا صدق ربنا".

ورفض المتصوفة مطالبة الاتحاد العربي لمنظمات المجتمع المدني، من خلال مذكرة قدمت لمجمع البحوث الإسلامية، بإلغاء المهر المقدر للعروس عند الزواج، باعتبار أن المهر يحولها إلى سلعة. ورأى المتصوفة أن إلغاء المهور سيسبب كارثة اجتماعية، وقالوا إن الأولي من الإلغاء هي المطالبة بعدم المغالاة، وأن المهر حق للمرأة، وأن إلغاءه مخالفة صريحة لأوامر الله تعالي، وبابا لتخلي الرجل عن التزاماته.

وقد اعتبر المتصوفة أن فتح الباب على مصراعيه أمام المرأة لتعمل في كل المجالات دون تمييز لما يلائمها أو ما لا يلائمها قد أحدث شرخا في جدران المجتمعات المسلمة، ودعوا إلى ضرورة عدم تقليد الغرب في هذه القضية، معتبرين أن عمل المرأة كما يقره الإسلام يتبدى في عدة صور، أولها: أن تعاون المرأة زوجها في عمله مثلما يحدث في الريف وبعض الأعمال الحرفية بالمدينة، وثانيها: أن تضطر المرأة للعمل بحكم الحاجة، وفي هذه الحالة يجوز لها أن تعمل، إلى أن تلقى منفقا عليها سواء من باب الصدقات والزكاة أم غيرها. والثالثة: أن يكون عمل المرأة مناسبا لكونها امرأة كتعليم البنات وطب النساء أو التمريض أو الولادة. أما الرابعة فتتمثل في أن يكون هناك قيام بفرض كفائى لا تقوم به إلا المرأة وهنا يكون واجبا كالقابلة وكالمغسلة. والخامسة تتعلق بالنساء اللاتي يتمتعن بكفاءة خاصة، ونبوغ ظاهر في أي من العلوم الإنسانية أو التطبيقية.

وهاجم المتصوفة الفساد المالي الذي استشرى في مصر، ولاسيما ظاهرة "غسيل الأموال" التي أكدوا أنها "جريمة من الجرائم التي تضر باقتصاد الوطن وتمثل أعلى درجات التزييف والتزوير، حتى وإن تم توجيه هذا المال لاحقا أو ما ينتج عنه في مشروعات خيرية أو صدقات.. والمال لا يكسب إلا من حلال ولا يتفق إلا في حلال عملا بالقاعدة التي تقول إن الله طيب لا يقبل إلا طيبا، وعلى ذلك فإن المال المكتسب من تجارة المخدرات والدعارة والرشوة والخيانة والنصب والظلم والعدوان والجور والغش والتدليس والتزوير والسرقة محرم دينيا ومجرم قانونيا".

وناصر المتصوفة، شأنهم شأن مختلف أتباع التيار الإسلامي في مصر سواء الدعوي أو الحركي، قرار صاحب فندق "جراند حياة" الشيخ عبد العزيز الإبراهيم بمنع تقديم الخمور نهائيا في الفندق، وهي الخطوة التي أحدثت جدلا كبيرا على الساحة المصرية، لاسيما بعد قيام وزارة السياحة بالتحقيق مع إدارة الفندق. وأعرب المتصوفة عن تشجيعهم لتلك الخطوة وطالبوا المسئولين بالوقوف خلفها وتشجيعها حتى تنتشر في بقية الفنادق الأخري من منطلق الحفاظ على تعاليم الإسلام ومنع المحرمات.

أما جريمة تسريب امتحانات الشهادة الثانوية العامة في بعض المدارس المصرية التي كانت الشغل الشاغل للرأي العام المصري طيلة شهر يونيو من عام 2008، فهي في نظر المتصوفة أمر لا يقره الشرع، لأن الرسول الكريم قال "من غشنا فليس منا"، لكنهم لم يغفلوا تأثير فساد المجال العام على ظهور هذه القضية، نظرا لتورط بعض الشخصيات العامة السياسية والأمنية والقضائية في هذه الجريمة.

وحين تعرضت ثلاث فتيات للتحرش من قبل نحو مائة شاب بحي المهندسين في القاهرة خلال أيام عيد الفطر، شارك فيه المتصوفة برأيهم في الجدل العارم الذي ثار حول هذه القضية، وربطوا ما جرى بضعف الوازع الديني لدى هؤلاء الشباب، نظرا لوسائط التربية "غير الإسلامية" التي يتم ترسيخها في المجتمع بشكل دائم.

وهاجم المتصوفة ظاهرة زواج بعض الشباب المصريين من إسرائيليات وقالت "الزواج من إسرائيليات أزمة لا نعرف متى وكيف نتخلص منها فهي في زيادة دائمة. والأمر الذي لا جدال فيه هو زيادة تلك الأعداد بشكل مستمر وهذا يشكل خطرا داهما على الأمن القومي المصري".

وانتقد المتصوفة ارتفاع تكلفة الحج لتصبح قضية المواطن المصري، وذلك في ظل ثبات عدد تأشيرات حج القرعة الذي تشرف عليه وزارة الداخلية بالمقارنة بالأعداد التي تتقدم للحج فعليا، وامتدحوا قرار وزارة الداخلية بتحديد فرصة واحدة للحج في العمر حتى تعطى الفرصة لكل مواطن لم يسبق له الحج، واعتبرت القرار متماشيا مع تعاليم الإسلام، لأنه يتأسّى برسول الله صلى الله عليه وسلم الذي حج مرة واحدة طوال حياته، ويعيد للفريضة مكانتها وجوهرها الذي ينطوي على التقوى وتطهير النفس والضمير.

2 – القضايا الثقافية

لفت الصوفية الانتباه إلى ما أسموه "تزايد أنشطة التنصير في مصر بصورة غير مسبوقة" وذلك على خلفية قضية دخول شاب مسلم إلى المسيحية، والتي نظرها القضاء المصري، وتابعها الرأي العام. وقالت مجلة التصوف الإسلامي إن "هناك محاولات علنية ومخططات ممولة تقف وراءها الكنيسة ويدعمها رجال مسيحيون لإغراء بعض الشباب المسلم والفتيات المسلمات باعتناق المسيحية وتدفع لهم الأموال وتستخرج لهم أوراقًا رسمية بأسماء مسيحية ويتم تسفيرها إلى الخارج وأصبح التنصير بمثابة هيستريا لدى بعض القساوسة".

لكن هذا لم يأت على إيمان المتصوفة بضرورة تعزيز الوحدة الوطنية للمصريين، إذ أكدت المجلة أن "الاحتفال بمريم العذراء خطوة لنزع فتيل التعصب"، وباركت لقاء على التلفزيون المصري الرسمي حول "التقريب بين الأديان" داعية إلى ضرورة التركيز على نقاط اللقاء في الأديان، والحرص على العيش في سلام واستمرار علاقة الحب والرحمة والمساواة التي نادى بها الإسلام، ونوهت بما قاله مفتي الديار اللبنانية من أنه "إذا كانت مريم أمنًا جميعا في المحبة والتبتل والإخلاص لله تعالى، فلماذا لا نشترك نحن المؤمنون –مسلمون ومسيحيون– في محبتها وطهارتها وصدقها".

وفي السياق ذاته اعتبر المتصوفة أن "حملات الهجوم على السنة" التي يقوم بها "أناس لم يعرف عنهم التخصص في الدين" ترمي إلى "هدم الإسلام وتشكيك المسلمين في دينهم حتي يصبحوا صيدا سهلا لقوى الهيمنة ولتحالف الشر الذي تقوده الولايات المتحدة ويتزعمه الرئيس جورج بوش.. والكتابات التي تظهر بين الحين والآخر، والأقلام التي تناصر الباطل تقف وراءها جهات أجنبية ومراكز دراسات تقدم لها الدعم والتمويل حتى تحقيق أهداف قوى الشر والطغيان".

ب – القضايا الخارجية

رد المتصوفة بشدة على رغبة الولايات المتحدة في تشجيعهم بوصفهم تيارا إسلاميا مستأنسا، بالإعلان عن مقاومة الطرق الصوفية للاستعمار. ففي ندوة بمشيخة الطريقة العزمية، حول دور الحركة الصوفية في التاريخ الإسلامي، حرص المتصوفة على الرد على مساعي واشنطن الرامية إلى اعتماد التصوف طريقا وحيدة للإسلام، فأكدوا أن التصوف

نشر الإسلام وحارب الاستعمار وواجه حملات التنصير، وأن له دورا كبيرا في إخراج المسلمين من الأزمة التي يواجهونها، "من خلال العمل على إيقاظ الأمة واستنهاض الهمة، وقيادة الصحوة الإسلامية" وقالوا إن التصوف قام بدور جهادي واجتماعي ودعوي عبر التاريخ الإسلامي كله. وقد قدمت الندوة عدة وصايا منها:

1 – "مقاطعة المنتجات والبضائع التي تنتجها الدول المعادية التي تنتجها الدول المعادية للإسلام والمسلمين وتشجيع منتجاتنا المحلية على أن تتحمل الطرق الصوفية مسئوليتها كاملة في تحقيق ذلك بجميع الوسائل الممكنة.

2 – مواجهة الحملات التنصيرية التي تستهدف تحويل عن دينهم بشتى الطرق مستغلة أوضاعهم الاقتصادية والتعليمية والسياسية ومنتهزة الفرصة التي تمر بها بعض المجتمعات الإسلامية.

3 – تجهيز المقاتل العقائدي لمواجهة الصهيونية والصليبية التي جعلت الصراع مع المسلمين صراعا عقائديا، لأنه لا يهزم المقاتل العقائدي إلا مقاتل عقائدي وهذا ما يشهد التاريخ به للطرق الصوفية".

وفي مواجهة قضية "الرسوم الدانمركية المسيئة للرسول صلى الله عليه وسلم، اعتبر المتصوفة أن مقاطعة بضائع الدنمرك فريضة إسلامية، وقالت إن المسلمين أصبحوا مطالبين باتخاذ موقف حاسم للرد على هذه الحملات التي لا تكاد تتوقف... وإذا كان العالم المتحضر يرفض الحروب والردود الانتقامية فإننا يجب أن نتبنى مقاطعة الدانمرك والدول التي تسيء لرسول الإسلام، وأن الدول الإسلامية مطالبة برفع شعار: قاطعوا منتجات الدانمرك ودافعوا عن رسول الله وانتصروا له من هؤلاء الهمج الذين لا يحترمون قيم وتقاليد وحضارات وثقافات وأديان الشعوب".

وفي التعامل مع قضية الفتنة بين السنة والشيعة، التي طرحت في إطار ما تسمى سياسة "الفوضى الخلاقة" التي أطلقتها إدارة الرئيس الأمريكي جورج بوش، دعت مجلة "التصوف الإسلامي" إلى ضرورة لم شمل الأمة الإسلامية المبعثرة، وعدم وضع فواصل قاطعة بينها، وقالت "نحن الآن ندعوا إلى الحوار مع أعدائنا ممن يبيدون شعوبا إسلامية بأكملها في العراق وفي فلسطين وغيرها من البلاد الإسلامية، أفلا يليق بنا أن ندعوا، فيما بيننا إلى حوار

أخلاقي يقوم على الحق والعدل والود والاحترام المتبادل، وهذا واجب شرعي، تحتمه ضرورة مواجهة أعدائنا الذين يتربصون بنا من كل صوب".

ومع اتجاه سلطات الأمن المصرية إلى التحرك لمواجهة إمكانية أن تجد إيران في الطرق الصوفية المصرية طريقا معبدا لتشيع المصريين، ردت الصوفية بالقول إن "أهل التصوف سنة وليسوا شيعة، وهذه هذه حقيقة تؤكدها الممارسات الصوفية والوقائع التاريخية خاصة بالنسبة لأهل مصر الذين رفضوا التشيع، رغم حبهم الشديد لآل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم... وعندما حاول الفاطميون نشر المذهب الشيعي في مصر لم تكلل جهودهم بالنجاح بل تحول الجامع الأزهر من مدرسة شيعية إلى مدرسة سنية بمجرد انتهاء الحكم الفاطمي. وإذا كان البعض يزايد أو يسعى لتلفيق اتهامات لا شأن للصوفية بها فان الصوفية من أهل السنة والجماعة يتمسكوا بما ورد في الكتاب والسنة، وليسوا من الشيعة في شيء حتى لو التقوا معهم على حب آل بيت الرسول".

وحين وقعت الأزمة المالية العالمية في نهاية عام 2008، انضم المتصوفة إلى من اعتقدوا في أن "الاقتصاد الإسلامي هو طوق النجاة من هذه الأزمة بعد فشل الرأسمالية ومن قبلها الاشتراكية". وطالبت مجلة التصوف الدول الإسلامية بالتمسك بمبادئ الاقتصاد الإسلامي لأنها الأقدر على مواجهة الأزمات المالية والاقتصادية التي تعانى منها دول العالم، لاسيما في رقابة الضمير لمنع الفساد، والابتعاد عن المضاربات المحمومة، واتخاذ قرارات رقابية على المعاملات فى أسواق المال والنقد، ووقف التعامل بنظام الفوائد الربوي وعمليات جدولة الديون والتوريق وتمويل المشروعات بنظام الفائدة وعمليات غسيل الأموال والمشتقات المالية الوهمية والتحرر من قيود الدولار واستخدام سلة عملات متنوعة".

وانتهت المجلة إلى القول بأنه إذا كانت البشرية قد جربت بقيادة الغرب نظامي الشيوعية والرأسمالية وسرنا نحن في العالم الإسلامي وراءهم، ولم نجن إلا الثمار الحامضة في صورة تخلف اقتصادي وتبعية سياسية واجتماعية، وإذا كان إصلاح النظام الرأسمالي ومواجهة الأزمة المالية لن يكلل بالنجاح إلا من خلال مرتكزات الاقتصاد الإسلامي، فهل آن الأوان للرجوع إلى ديننا والتمسك بأحكامه فى جميع المجالات حتى ننقذ أنفسنا من الأزمات المتلاحقة".

هوامش الفصل العاشر

1 – حول تحليل المضمون، انظر: د. مختار التهامي، "تحليل مضمون الدعاية في النظرية والتطبيق"، (القاهرة: دار المعارف) الطبعة الثانية، 1985، ص (39 – 479).

2 – استعمل الباحث أسلوب التحليل الكيفي في دراسته التي عنونها بـ" النص والسلطة والمجتمع: القيم السياسية في الرواية العربية"، (القاهرة: دار شرقيات) 2007، واستفاد في عرض هذه النقطة مما ورد في كتابه هذا على قدر ما يناسب الموضوع هنا.

3 – تيودور كابلو، "البحث الاجتماعي: الأسس النظرية والخبرات الميدانية"، ترجمة :د.محمد الجوهري، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية)، الطبعة العربية الأولى، 1993، ص 191.

4 – المرجع السابق، ص 192.

5 – انظر:

- Anselm Strauss & Juliet Corbin، Basics of Qualitative Research: Grounded Theory Procedures and Techniques، London ، New Delhi، California ، Sage Publication، Inc، 1990، P: 19.

6 – د. محمد أصبور، "المعرفة والسلطة في المجتمع العربي: الأكاديميون العرب والسلطة"، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، سلسلة (أطروحات الدكتوراه)، رقم (18)، الطبعة الأولى، 1992، ص 23.

7 – انظر:

- Catherine Hakim، Research Design : Strategies and Choices in The Design of Social Research، London، Routledge، 2nd Edition، 1994، p: 44.

8 – انظر:

- Gary D. Bouma & G. B. J. Atkinson، A Hand Book of Social Science Research: A Comprehensive and Practical Guide for Students، Oxford، Oxford University Press 2nd Edition، 1995، p: 206.

9 – انظر:

Alan Bryman، Ibid، p: 45..

10 – لمزيد من المعلومات انظر:

- Martyn Hammersley، The Politics of Social Research، London، New Delhi، Sage Publication Inc. 1st Edition، 1995.

11 – انظر: توماس كون، "بنية الثورات العلمية" ترجمة: شوقي جلال، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، سلسلة (عالم المعرفة)، العدد رقم (168)، ديسمبر 1992.

12 – د. عبد الباسط عبد المعطي، "البحث الاجتماعي: محاولة نحو رؤية نقدية لمنهجه وأبعاده"، مرجع سابق.

13 – تم رصد نشاط الطرق الصوفية عام 1995 من خلال أعداد مجلة "التصوف الإسلامي" الشهرية لعام 1995.

14 – تم رصد نشاط الطرق الصوفية عام 1996، من خلال أعداد مجلة "التصوف الإسلامي" الشهرية لعام 1996.

15 – تم رصد نشاط الطرق الصوفية عام 2008، من خلال أعداد مجلة "التصوف الإسلامي" الشهرية لعام 2008.

الفصل الحادي عشر
ثقافة الديمقراطية لدى المؤسسات الدينية الدعوية

يبدو أن أسئلة "من نوع هل ينسجم الإسلام مع العلمانية أو الديمقراطية.. الخ؟ لا تقبل الأجوبة المباشرة البسيطة والنظيفة والسهلة، لأنها بطبيعتها ليست من متاع الروح اللطيف وحده، بل هي من متاع التاريخ الغليظ، أي أنها مستغرقة في علاقات القوة، وتوازناتها الآنية والبعيدة، وفي الصراعات الاجتماعية التي تتفاعل في مجتمعاتنا، وفي عنف صدام القوى المادية التي تتحرك في حياتنا وحولنا كذلك [1]".

وانبثاقا من هذا التصور الكلي والنظري توزع المجيبون عن سؤال من قبيل: هل يمكن بناء تيار إسلامي ديمقراطي؟ إلى فريقين [2]، الأول: يؤكد استحالة ذلك، بدعوى أن هناك أسبابا هيكلية كامنة في بنية الخطاب الديني والسياسي للجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي، تجعلها، بحكم طبيعتها العقدية، عاجزة عن الانفتاح الكامل على قيم الديمقراطية. أما الثاني: فيرى أن ذلك ممكن، إذ لا توجد، في نظره، معوقات نظرية أو عقدية تحول دون اندماج التيارات الإسلامية السلمية في عملية التطور الديمقراطي، والفيصل الأساسي هنا هو مدى تمتُّع البيئة الاجتماعية والسياسية المحيطة بهذه التيارات بالديمقراطية.

وهنا نجب أن نفرق بين "الصراطي والتاريخي" في الإسلام، فالأول يؤكد أنه لا شيء في تعاليم الإسلام وعقائده يشير إلى إمكانية انسجامه مع الاستبداد والفساد، والثاني يقول بوضوح إن المسلمين قد انسجموا أو توافقوا بسرعة مذهلة مع الحكم الملكي الوراثي[3]. وفي حقيقة الأمر، فإنه "لا يوجد خطاب ديني معاد بحكم طبيعته للديمقراطية، أو غير قادر،لأسباب بنائية، على التحول في اتجاه تبني الديمقراطية والتعددية الحزبية، والنضال

السلمي، حتى لو ظلت هناك قوى هامشية ترفض الديمقراطية، وتمارس العنف، ستكون في ذلك مثلها مثل قوى يمينية أو يسارية هامشية ومتطرفة، واقعة خارج قيم التوافق العام في المجتمعات الديمقراطية بأوروبا [4]".

إن الحديث عن مشكلة بنائية، تباعد بين الإسلام والديمقراطية، وتقربه في الوقت نفسه من العنف، هو محض افتراء على هذا الدين، الذي يجعل من "التفكير ضرورة"، ويترك الباب واسعا أمام الاجتهاد، ويجعل وزر المظلوم الساكت على الظلم مثل وزر الظالم، ولا يجعل طاعة لمخلوق في معصية الخالق، ويجعل العبودية لله، وليست للبشر، سواء كانوا حكاما، أم أصحاب مناصب، ويجعل من الإنسان خليفة لله في الأرض، فليس لأحد أن يستعبده أبدا، وليس من حق أحد أن يغل يده إلا بحق.

كما أن مفهوم السياسة في الإسلام، يحيلها إلى الرشد، ويضفي عليها طابعا أخلاقيا، بحيث لا تصبح "فن الممكن" أو "لعبة قذرة"، كما هو معتاد في القراءة الميكافيللية للسياسة، بل تبقى دوما هي "استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل والآجل.. وتدبير المعاش مع العموم على سنن العدل والاستقامة [5]".

إن ما ران على حالنا من تكلُّس ليس لعيب بنائي في الإسلام، لكنه تقاعس من قبل المسلمين أنفسهم، الذين ارتضوا أن يدفنوا رؤوسهم في بطون بعض الكتب الصفراء، وأضفوا قداسة شعورية ولا شعورية على بشر أمثالهم من الفقهاء الأوائل، واكتفوا بما جادوا به وبعضه لا يصلح لزماننا هذا.

وقد حاول بعض المجددين إصلاح الخطاب الديني من داخله، وآخرون اعتقدوا في إمكانية أن يرشح عطاء الغرب الفكري والسياسي والاجتماعي على التصورات الدينية المصرية، فيحرر ما اتصل منها بالحركة والسلوك خارج طقوس التعبد وجواهر الاعتقاد من ربقة الماضي. لكن أتباع الفريق الأول لم يتخلصوا بالكلية من تأثير بعض النصوص البشرية المتراكمة على هامش النص المؤسس، من خلال مسيرة التأويل والتفسير وتبرير الاستشهاد والإحالة. أما أنصار الفريق الثاني فباعدوا في كثير من طروحاتهم بين المتاح والمفترض، أي بين ما يتبناه الناس وما يفرضه النهوض بواقع الحال والأفكار. وهذا حول مشاريع هذا الفريق إلى "آراء نخبوية"، لم تخرج كثيرا من قمقمها، وأصيب أصحابها مع الأيام بنوبات من الاكتئاب والانسحاب جراء الشعور بعدم الجدوى، أو الخوف من اتهامهم بالمروق

والفسوق إن لم يكن "الكفر الصريح". وتسود بين هذين الفريقين لغة من النبذ والتجاهل، بما يرمي بهما في فلك صراع يشتد أواره أحيانا ويخفت أحيانا لكنه لا ينتهي أبدا، بدلا من أن يحدث النقيض، وينشأ نوع من "التكامل" أو "التنسيق" تحت راية "التسامح" وتقبل "الآخر" والإيمان بضرورة "الحوار" حتى بين الأضداد. فمن شأن هذا التنسيق أن يفتح ثغرة في هذا الجدار الأصم، الذي يحول دوما، دون تجديد الأفكار الدينية أولا، ثم تجذيرها في الذهنية والنفسية الشعبية ثانيا، بحيث تكتسب "شرعية اجتماعية" تجعل المنافحين بها والمدافعين عنها في مأمن من رميهم بالفسوق، وهي التهم التي طالما بذرت خوفا في قلوب كثير من المصلحين، فانطووا على ما في قرائحهم، والتزموا الصمت، خاصة أن التشريعات والقوانين السائدة، بها من المواد والبنود ما يضع هؤلاء في موضع المساءلة، ناهيك عن المؤسسات الدينية الإسلامية التي تمارس نوعا من الرقابة على ما ينتج من أفكار، وتجد دوما من الناس أكثرية تسمع لها، مهما كانت آراؤها، حيال بعض القضايا، قد جانبها الصواب، وتجد من السلطة دعما، في أغلب الأحوال، لأن الأخيرة تستمد جزءا كبيرا من شرعيتها من ادعاء الاهتمام بالدين والعمل على نصرته.

وقضية الثقافة الديمقراطية لأتباع التيار الديني، حركي أو سكوني، سياسي أو دعوي، مرتبطة إلى حد بعيد بمسألة إدماج التنظيمات والجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي في المشروعية القانونية والشرعية السياسية. فهذه المسألة واحدة من أبرز القضايا الخلافية بين النخب السياسية المصرية والعربية في الوقت الراهن، إذ لا يخلو حديث الإصلاح السياسي من تناول كيفية التعامل مع هذه الجماعات، ومدى ما بلغته من تطور في الخطاب والسلوك يؤهلها لتصبح جزءا أصيلا من حياة سياسية ديمقراطية، وما إذا كانت خطوة من هذا القبيل ستصبح عبئا على الحياة السياسية الحديثة من عدمه.

لقد أدى الصعود السياسي لجماعة "الإخوان المسلمين" وتمكنها من أن تصبح قوة المعارضة الرئيسة في مصر إلى اهتمام غير مسبوق بالعلاقة بين الظاهرة السياسية والظاهرة الدينية في مصر، لا سيما مع نزوع جميع المتنافسين، من مختلف الأحزاب والقوى، في الانتخابات التشريعية الأخيرة إلى استخدام الدين في التعبئة السياسية.

ويأتي هذا الاهتمام في ضوء عاملين أساسين، الأول: أن بحث التأثيرات السياسية للظاهرة الدينية اليوم لا يتم بمعزل عن ضرورات الإصلاح السياسي الذي يشغل اهتمام السلطة والمعارضة والمثقفين وسائر منظمات المجتمع المدني. والثاني: أن الدين يضرب بجذوره في الحياة الاجتماعية المصرية، مما يجعل استخدامه في المجال السياسي العام ، ونقله إلى دائرة السلوك والحركة للعديد من مؤسسات الدولة الرسمية أو غير الرسمية وأفرادها، سهل الحدوث.

وبينما ينصب جانب من أحاديث الإصلاح على كيفية التعامل مع تيارات "الإسلام السياسي" والشروط اللازمة لإدماجها الكامل في العملية السياسية، من عدمه، فإن ثمة تجاهل واضح للجانب الآخر من الظاهرة الدينية في مصر، والذي يتعلق بالجماعات والمؤسسات "الدعوية" التي لا تهتم بالعمل السياسي المباشر، وثمة إهمال في الجدل الفكري حول التحول الديمقراطي لمدى قابلية منظومة القيم والأفكار والتوجهات التي ترسخها تلك الجماعات والمؤسسات لثقافة الديمقراطية.

من هنا لا يكتمل بحث الارتباط بين الظاهرة الدينية وبيئة الإصلاح السياسي في مصر من دون دراسة متعمقة للمؤسسات الدينية غير المسيسة سواء كانت إسلامية أم مسيحية، وهي المؤسسات أو الجميعات التي تبتعد عن ممارسة العمل السياسي، وتكرس جهدها للعمل الدعوى والخيري أو التربية الروحية.

وربما لم يتجاوز اهتمام الباحثين بهذه المؤسسات رصد دورها في العمل الأهلي أو الخيري، بوصفها من مؤسسات المجتمع المدني، دون أن يمتد هذا الاهتمام إلى معرفة ما يمكن أن تسهم به هذه المؤسسات، في أفكارها وممارساتها وهياكلها التنظيمية، في تعزيز ثقافة الديمقراطية، خاصة أن أتباعها يقدرون بالملايين، ويعتبرهم البعض من الدوائر المتعاطفة مع الجماعات والتنظيمات الإسلامية المسيّسة، مثل الإخوان المسلمين وغيرهم. كما أن هذه المؤسسات أعرق من جماعة الإخوان نفسها، ولديها شرعية دينية كبيرة بين الجماهير.

فبينما تعود نشأة الإخوان المسلمين إلى عام 1928، ترجع نشاة الطرق الصوفية إلى عهد السلطان صلاح الدين الأيوبي، لتأخذ شكل التنظيم العسكري في العصرين المملوكي والعثماني، ولتصدر أول لائحة رسمية لها في عام 1903، شكلت المجلس الصوفي،

ثم تكون المجلس الأعلى للطرق الصوفية في عام 1976، ليضم تحت قيادته في الوقت الراهن 78 طريقة صوفية، يصل عدد أتباعها وفقا لبعض التقديرات نحو 6 ملايين مصري.

كما نشأت "جماعة أنصار السنة المحمدية" في مصر في عام 1926 ، لتحارب الصوفية، وتنحو نهجا فكريا سلفيا، ولها مائة فرع، ويتبعها ألف مسجد منتشرة في شتى أنحاء مصر.

أما "الجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنة" فقد تأسست عام 1922 وتملك أكثر من 350 فرعا في مختلف أنحاء مصر، وتتمتع بتنظيم ومركزية وسياسة موحدة أكثر من الجمعيات الإسلامية الأخرى ، واستطاعت بناء العديد من الروابط الواسعة والقوية مع الجمعيات الطلابية بالجامعات والمجموعات الإسلامية الأخرى، وتكوين شبكة واسعة في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والتعليمية والاجتماعية، وإنشاء العديد من المدارس والعيادات والمكتبات ودور الحضانة والخدمات الاجتماعية للنفع العام.

من هنا تظل هناك دوما ضرورة لدراسة القيم والتوجهات الديمقراطية التي تحكم فكر وممارسة وتنظيم بعض هذه المؤسسات كمدخل أولي إلى البحث عن أنجع طريق تقود إلى تعزيز ثقافة الديمقراطية لدى شريحة اجتماعية كبيرة، ولديها مصداقية، داخل المجتمع المصري.

وهناك أهداف مهمة لدراسات من هذا النوع، منها المساهمة في الجهود الرامية إلى تعزيز ثقافة الديمقراطية لدى قطاع اجتماعي مصري كبير، يتبعه عضوية أو تأييدا أو استفادة أكثر من 20 مليون مصري. وبحث مستوى الوعي العام حول قيم الديمقراطية وممارستها لدى قيادات المؤسسات الدينية غير المسيسة، الأمر الذي يسهم فيما بعد إلى العمل على إكساب هذه المؤسسات مهارات الممارسة الديمقراطية في الواقع العملي. والتعرف عن كثب على بعض الأعضاء الفاعلين في هذه المؤسسات، توطئة لعقد دورات تدريبية لبعض من قادتها وأعضائها حول ثقافة الديمقراطية.

وحتى تتم مثل هذه الدراسات على أكمل وجه فلابد من أن نأخذ بعين الاعتبار بعض الملاحظات المنهجية، انطلاقا مما ورد في هذا الكتاب، مثل ضرورة أن تغطي الدراسة عدة مؤسسات إسلامية غير مسيسة، مثل الجمعية الشرعية للعاملين بالكتاب والسنة، وجماعة أنصار السنة المحمدية، والتبليغ والدعوة، والشبان المسلمين. ويتم في هذا السياق بحث القيم والتوجهات الديمقراطية لدى هذه المؤسسات، وذلك عبر دراسة ثلاثة عناصر، الأول:

يتعلق بالأفكار والمبادئ الرئيسية التي تتبناها هذه المؤسسات، والثاني يتمثل في الممارسات الآنية والتجربة التاريخية، والثالث يرتبط بالهياكل التنظيمية والإدارية وطريقة إدارة العمل داخل هذه المؤسسات بين القمة والقاعدة. ويمكن تحديد مجموعة القيم التي سيقوم الباحثون بدراستها في الآتية: الحرية: والتسامح، والتعددية، والمساواة، وحق الاختلاف، والشفافية، والمساءلة. وبعد اختيار عناصر البحث يتم تحديد المهام المطلوبة والاتفاق على حدود الدراسة وتقسيمها ووضع مفاهيم ومؤشرات القيم المراد فحصها. ولابد من أن تزاوج دراسات من هذا القبيل بين عدة أدوات بحثية مثل تحليل المضمون بشقيه الكمي والكيفي، و الملاحظة بالمشاركة.

وفي هذا الصدد يمكننا دراسة عدة محاور على المستويين النظري والتطبيقي مثل:

- الدين وثقافة الديمقراطية: تحديد المسافة بين النصوص والممارسات.
- الحدود الفاصلة بين "الدعوى" و"السياسي" في التجربة العربية.
- ملامح التأثير المتبادل بين الظاهرتين الدينية والسياسية في العالم العربي.
- مدى مجاراة الجماعات الدينية التقليدية للتحديث الاجتماعي.
- القيم الديمقراطية في مبادئ وأفكار المؤسسات الدينية الدعوية.
- الديمقراطية الداخلية في المؤسسات الدينية الدعوية.
- علاقة المؤسسات الدينية الدعوية بالقوى السياسية: التجربة التاريخية والوضع الراهن.

وعلى وجه العموم، وبغض النظر عن التفاصيل الصغيرة والمسارات الفرعية، فإنه من الواضح أن الإسلاميين "التقليديين" سواء كانوا دعويين أم أصحاب غايات سياسية بحتة أم ظاهرة، لديهم وجهة نظر في قضية الديمقراطية شأنهم في ذلك شأن الإسلاميين التحديثيين أو أتباع التيار العلماني. والجدول التالي يوضح نقاط الخلاف بين هذه التيارات الثلاثة حول فهم الديمقراطية أصولا ومسارا وهدفا [6]:

جدول رقم (75)

رؤية بعض المدارس الفكرية لعلاقة الإسلام بالديمقراطية

<table>
<tr><th>م</th><th>الحالات</th><th colspan="2">الإسلاميون التقليديون</th><th>الإسلاميون التحديثيون</th><th colspan="2">العلمانيون</th></tr>
<tr><td>1</td><td>حتى يوصف الشيء بأنه إسلامي، يجب أن يكون</td><td colspan="2">له أصل تدل عليه الشريعة</td><td>لا يناقض الشريعة وإن لم يكن له أصل</td><td colspan="2">لصالح المجتمع بصرف النظر عن النص</td></tr>
<tr><td>2</td><td>صمت الشريعة</td><td colspan="2">مستحيل</td><td>فرصة للاجتهاد</td><td colspan="2">علامة على عدم قطعية الشريعة</td></tr>
<tr><td>3</td><td>الأصول المحمية من الشك والنقد</td><td colspan="2">الشريعة والفقه</td><td>الشريعة</td><td colspan="2">لا يوجد</td></tr>
<tr><td>4</td><td>الاختلاف بين العلماء في القضايا الكبرى</td><td colspan="2">يقضي على وحدة وتميز الأمة</td><td>خطر ولكن محتمل</td><td colspan="2">ضروري لتحرير العقل من الآراء النمطية</td></tr>
<tr><td>5</td><td>التبادل الثقافي مع غير المسلمين</td><td colspan="2">يعني تقليدا أعمى وبدعة</td><td>يعني البحث عن الحكمة</td><td colspan="2">أفضل من التقليد الأعمى للسابقين</td></tr>
<tr><td>م</td><td>الحالات</td><td colspan="2">الإسلاميون التقليديون</td><td>الإسلاميون التحديثيون</td><td colspan="2">العلمانيون</td></tr>
<tr><td>6</td><td>الولاية السياسية للمرأة</td><td colspan="2">لا تجوز وفقا للشريعة</td><td>مشروطة بحدود الشرع</td><td colspan="2">ليست خاضعة للشريعة فهي مسألة ملاءمة</td></tr>
<tr><td>7</td><td>الديمقراطية هي</td><td colspan="2">ضد الإسلام</td><td>إسلامية/ قابلة للأسلمة</td><td>ضرورية</td><td>غير عملية</td></tr>
<tr><td>8</td><td>تقسيم فرعي</td><td>يتبنون العنف</td><td>مسالمون</td><td>إسلاميون تعدديون</td><td>ليبراليون</td><td>أتوقراطيون</td></tr>
</table>

المصدر: معتز بالله عبد الفتاح، "المسلمون والديمقراطية: دراسة ميدانية"، ص: 59 (بتصرف).

وما ورد في هذا الجدول يدل في جانب منه على أن أتباع التيار الديني التقليدي يطرحون تصورات لا تؤهل إلى الديمقراطية، التي هي في جوهرها عملية تربوية، تقوم على حزمة من القيم التي تتم على أساسها تنشئة الفرد، والتي ذكرناها في الفصل الثاني من هذا الكتاب، بدءا من الأسرة، وحتى الحزب السياسي، مرورا بالعديد من المؤسسات الاجتماعية، التي ينخرط فيها الناس أو يتماسون معها طيلة أعمارهم المديدة. ويقول بعض العلمانيين إن المؤسسات الإسلامية التقليدية لا تنتج كل هذه المؤسسات سوى طغيان مقنع، ومن ثم علينا أن نزيح طبقات كثيفة من الأفكار والممارسات المستبدة حتى تستوي الديمقراطية على سيقان اجتماعية وثقافية متينة.

ويستند هؤلاء في تصورهم هذا إلى أن علم النفس الاجتماعي ينتصر لدور التنشئة السياسية في التمهيد للحكم الديمقراطي، عبر تكوين الفرد المؤمن بالحريات العامة، الحريص على المشاركة، المتسامح مع الآخرين والمؤمن بحقهم في الحرية، المستعد لتكريس بعض جهده لتقوية دعائم المجتمع المدني بما يمنع السلطة من التغول والتجبر، والقادر على أن يخوض مواجهة حامية إذا شعر أن الديمقراطية التي ينعم بها مهددة، أو أن هناك مَن يتربص بها، ويريد اختطافها لحساب فرد مستبد، أو قلة محتكرة.

وبالطبع فهذه الخطوة مهمة كي تولد الديمقراطية على أكف قوية وفي نور ساطع يغلب عتمة الاستبداد، ثم تتعزز وتحافظ على وثوقها وثبات خطواتها وامتلاكها القدرة على تصحيح مسارها. لكن الربط الحتمي بين السمات النفسية للمحكومين ونوعية الحكم الذي يقودهم، هو من قبيل تعويق جهد الراغبين في وضع أفضل لمجتمعهم، ومن ثّم تطويل أعمار أنظمة حكم تخاصم الديمقراطية وتكره من ينادي بها أو يدافع عنها.

وأنصع برهان على ذلك أن العديد من المجتمعات الغربية، لم تكن لحظة تحولها إلى الحكم الديمقراطي، أو حتى في الوقت الراهن، تحمل سمات نفسية واحدة، أو حتى متشابهة. فالدراسات التي أجريت على سيكولوجية الشعوب في مطلع القرن العشرين مثلا، ومنها كتاب مهم ألفه الباحث الفرنسي أندريه سيجفريد، أظهرت أن هناك اختلافا في القسمات المشتركة لشعوب هذه المجتمعات. فالسمة العليا لدى الفرنسيين هي "البراعة" ولدى الإنجليز "العناد" وعند الألمان "التنظيم" أما الأمريكيون فهم شعب "ديناميكي" والروس "متصوفون" (7). ولحظة إجراء هذه الدراسات كان الإنجليز والفرنسيون والأمريكيون والألمان ينعمون بالديمقراطية على الدرجة نفسها رغم اختلاف سماتهم النفسية. والروس ضاقوا ذرعا بالاستبداد طيلة الحكم الشيوعي، وهاهم يضغطون كل يوم من أجل تعزيز تطورهم الديمقراطي، ومنهم من يريد تحقيق هذا الهدف بالجهود الذاتية، ومنهم من لا يمانع من دعم من الخارج لهذا المسار.

وما ينقص مجتمعاتنا هو الإصرار على المشاركة في صناعة المصائر، صغيرها وكبيرها، وتقبل الرأي الآخر والفكر المخالف، والاعتياد على الاختيار من بدائل، وليس الانصياع لإملاء مسار واحد. وحتى يتحقق هذا فإن أول خطوة يجب قطعها هي "تقدير الذات"، فالإنسان الذي يبخس ذاته، لا يمكنه، في نظر المدارس النفسية كافة، أن يتطلع إلى نيل حقوقه،

مهما كانت ضئيلة، بل يستمرئ التفريط في ما له، ويركن إلى استعذاب الاضطهاد، وقد يصل به الأمر إلى حد تصور أنه لا يستحق الاحترام، بل لا يجدر به أن يحيا من الأساس.

وتقدير الذات قد يجد بابه الأوسع في إدراك ما في الأديان السماوية من دعوة إلى مقاومة الظلم، ومكافحة الشر والفساد، وإلى البحث عن الحل الجماعي، وليست الحلول الفردية المفرطة في الأنانية، التي لا تنتج سوى تمزق النسيج الاجتماعي، وبذلك تجد السلطة الحاكمة فرصا متجددة للتجبر والتوحش.

والبداية ستكون حين تشرع الجماعات البحثية والكتاب والمثقفون وواضعو البرامج التعليمية وخطباء المساجد ومؤلفو الدراما التلفزيونية وأفلام السينما في تطبيب نفسية الإنسان العربي، وإخراجها من الإحساس الكاذب بالضعة والاستضعاف، وانتشالها من الاكتئاب والانسحاب والشعور المرير باللاجدوى [8]. وصدق رب العزة الذي يقول في محكم التنزيل ﴿إِنَّ اللهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾.. صدق الله العظيم.

هوامش الفصل الحادى عشر

1 – صادق جلال العظم، "الإسلام والعلمانية"، مجلة "النهج"، صيف 1995، ص 123.

2 – د. عمرو الشوبكي، "هل يمكن بناء تيار إسلامي ديمقراطي؟"، مجلة "الديمقراطية"، السنة الثالثة، العدد (12)، أكتوبر 2003، ص 111.

3 – العظم، مرجع سابق، ص 128.

4 – الشوبكي، مرجع سابق، ص: 117.

5 – د. محمد عمارة، "الإسلام والسياسة"، مجلة "منبر الحوار"، السنة السابعة، العدد (26)، خريف 1992، ص 69.

6 – د. معتز بالله عبد الفتاح، "المسلمون والديمقراطية: دراسة ميدانية"، (القاهرة: دار الشروق) الطبعة العربية الأولى، 2008، ص 59.

7 – أندريه سيجفريد، "سيكولوجية بعض الشعوب"، ترجمة: غنيم عبدون، مراجعة: مصطفى كامل فودة، (القاهرة: دار النهضة العربية) الطبعة العربية الأولى، 1960.

8 – د. عمار علي حسن، "العودة إلى المجهول: راهن الإصلاح في مصر ومستقبله"، (القاهرة: دار نفرو) الطبعة الأولى 2008، ص (131 - 133).

الفصل الثاني عشر
شروط إدماج أصحاب الرؤى "الإسلامية" في حياة سياسية ديمقراطية

لا يمكن لعاقل ومخلص لوطنه أن يفتئت على ضرورة تحرير الدعوة إلى التجديد الديني والسياسي من الخضوع لشروط "الآخر" أو ممالأته، أو الانقياد الأعمى وراء طروحات "العولمة الثقافية" التي تريد أن تجب الخصوصيات الحضارية، أو النزول التام على روزنامة ما بعد 11 سبتمبر التي ضغطت الولايات المتحدة من أجل فرضها، بوصفها "خطوة وقائية" في سياق خطتها لمكافحة ما تسميه بـ"الإرهاب". في المقابل فإن رجاحة العقل ومتانة الإخلاص توجب أن يلتفت أتباع "الجماعات والتنظيمات السياسية ذات الإسناد الإسلامي" إلى أن تجديد رؤيتهم السياسية باتت فرض عين ملح، ولا يمكن تأجيله تحت أي ذريعة.

وبالطبع فإن هذا التجديد لن يهز الثوابت العقدية أو الإيمانية، لأن مداه سيقتصر على المسائل المتصلة بالجانب المتغير، أي الذي يتطلب رأيا متجددا يلاحق واقعا لا يتجمد أبدا.

لكن المعضلة التي تواجه "الإسلاميين" أن درجة التجديد ومستواه تفاوتت من مفكر إلى آخر، ومن فقيه إلى نظيره، وتدرجت حسب تصور كل من هؤلاء عن مدى التجديد وجدواه. فهناك من شدد على أن التجديد يكون في المسلمين لا في الإسلام، وهناك من ضيق في المفهوم والقائمين عليه وحصرهم في رموز إسلامية خالصة. وعلى العكس هناك

من تحدث عن "تجديد الإسلام" وتوسع في ذكر من جددوه، حتى ضم إليهم بعض من يعتبرهم السلفيون مجدفين بالدين أو حتى أعداء للإسلام.

ويطرح عمر فروخ تصورا محافظا إلى درجة أن يبدأ بالقول إن "الجيد من كل شيء هو القديم الذي يظل على الدهر جديدا"، ثم يؤكد أن التغير يطرأ على فروع الأحكام ولا يمتد إلى أصولها، وأن عمل المصلحين يقتصر على تقريب تعاليم الدين من أذهان الناس، على طبقاتهم، لا أن يجعل من الدين نفسه حقل اختبار، كأنه بذلك ينشر على الناس في كل يوم دينا جديدا. وهذا يعني أن التجديد ينصب على المعاملات والصلات الاجتماعية بين البشر التي تتغير بتغير الزمان والمكان. أما العبادات فإن الدين نفسه قد جعل لها نطاقا من الرُّخص التي يلجأ إليها المؤمن بحسب الأحوال التي نص عليها الدين نفسه. أما العقائد فهي الأسس التي تجعل من كل دين مختلفا عن الدين الآخر من حيث أصوله، وانطباقه على الحياة [1].

ويعزز نور الدين الخادمي هذه الرؤية فبقوله[2]: "تجديد الدين معناه تقديم الإسلام كما أنزله الله تعالى على رسوله صلى الله عليه وسلم أيام نزول الرسالة. ومن مقتضيات هذا التجديد إرجاع الفهم والتطبيق الإسلاميين إلى الأصول والمصادر الشرعية المعتبرة، ونفي ما علق بالدين من زوائد وإخلال وبدع وحيل وأساطير وغير ذلك. ولا ينبغي أن يفهم من تجديد الدين استبدال الإسلام بدين آخر، أو تغيير بعض الأحكام القطعية الثابتة، إو إحداث أمور، في الفهم أو التطبيق، مخالفة الدين وقواعده ومقاصده... وبذلك يبقى التجديد هو نفي ما ليس من الإسلام في شيء، والرد إلى الله والرسول عند الفهم والاستنباط، وعند الاختلاف والتنازع، والاستجابة لمستلزمات المسايرة والمعاصرة بإرادة قوية، وعلم نافع، واجتهاد أصيل... ومن هنا يتحدد التجديد حسب المحتوى والمضمون، فإن كان المراد به الإحياء والتفعيل والإعمال والدفع فلا بأس، أما إذا كان يراد بالتجديد لدى البعض التغيير والتبديل والتبطيل، فمن المحتمل أن يصرف هذا إلى دعوى تبديل الأصول والقواطع وتعطيل الثوابت والروابط، وتبطيل الإسلام جملة وتفصيلا تحت هذه التعلة والدعوى".

وهناك من يحرك هذا التصور خطوة قليلة إلى الأمام فينتقد من أساءوا فهم التجديد على أنه مجرد إظهار أضابير الكتب والمخطوطات الإسلامية، التي أخرجتها عقول الفقهاء والمفكرين الإسلاميين في الزمن القديم، من دون أي محاولة للاستفادة منها في أحوال معاشنا الراهن، بصورة أو بأخرى، وكأنهم يكتفون بأن يكون إحياء التراث هو عامل استنفار انفعالي فجسب يحفزنا إلى العمل، كالأغاني القومية وموسيقى المناسبات [3].

ثم يدفع أمين الخولي المفهوم خطوات أوسع بحديثه عن أسس التطور في الإسلام، منطلقا من أن الرسالة المحمدية الخاتمة بما هي دين ونظام اجتماعي عملي تحمل أسسا للتطور تهيئه لذلك، وتعده لتحقيقه في يسر، ودون مصادمة لشيء من تطور الدنيا حوله نظريا وعمليا، ليحدد هذه الأسس في [4]:

1 – امتداد دعوة الإسلام وحياته رأسيا في الأزمنة، وأفقيا في الأمكنة، لتستهدف شعوبا وقبائل وأجيالًا متعاقبة، وأصحاب ثقافات متنوعة، وأجناسًا شتى.

2 – اقتصاد دعوة الإسلام في الغيبيات وإجماله لها وتحديده للإيمان بها، ونهيه عن التفكير في دقائقها. وهذا جعل العقيدة الإسلامية تصرف ما توفر لها من طاقة كبيرة إلى التفكير الحر الملائم في كل جديد من خفايا الكون، تعرفه الحياة، ويقدره العلم على مدى الأيام، دون أن تحتاج إلى تفاصيل أو بيانات جزئية، لم تعد تناسب الحياة.

3 – بعد تيسيره الحياة الاعتقادية، اقتصر الإسلام في شؤون العبادات على الأمور الكلية والأصول العامة الشاملة، ليفتح الباب أمام اجتهادات حول الصلاة والزكاة والصيام والحج، يتغير بعضها بتغير الأحوال، وهي مسألة ظاهرة في تاريخ الفقه الإسلامي ومحتواه.

4 – عدم تورط الإسلام في نصه المؤسس (القرآن الكريم) في تفاصيل حول نشأة الكون والحياة والإنسان وعمر وجوده على الأرض، ومساره ومصيره، وذات الله وصفاته. وهذا لم يجعل الإسلام في مواجهة أبدا مع الاكتشافات العلمية للكون، كما حدث مع أديان أخرى. لكن المسلمين شغلوا أنفسهم بهذه القضايا وبحثوا عما يجيب عن أسئلتهم حولها في الإسرائيليات. ونحتاج في الوقت الحالي إلى التخلص من هذه الدخائل الأجنبية، التي تسربت إلى أحاديث منسوبة إلى الرسول الكريم من مرويّات الآحاد، وإلى بعض تفاسير القرآن.

5 – عدم التورط في شيء من التفاصيل حول تاريخ الأمم والرسل، التي عرض القرآن أحوالها جملة أو مع بعض التفصيل، بيانا لسنن الاجتماع في حياة الرسل. ومن هنا لا يخشى الإسلام من الرواية المادية للتاريخ التي يقصها علينا

العلم عبر علم الحفريات والآثار، بل يستطيع أن يطور عرضه لتدينه مع هذا العلم المتقدم.

6 – جعل الإسلام الاجتهاد أساسا للحياة، بما يفي بحاجاتها المتغيرة والمتقدمة. ومن هنا أقر الفقهاء أن الحياة لا تخلو من مجتهد، وطلبوا بأن يتوفر للناس في كل عصر من المجتهدين عدد التواتر.

وهذه الأسس الستة جعلت الخولي يدخل بجرأة إلى الحديث عن تطوير العقائد والعبادات والمعاملات، قاصدا بهذا التطوير طبيعة الخلافات التي نشأت طيلة التاريخ الإسلامي حول هذه الأعمدة الثلاثة. فالخلاف حول العقائد امتد إلى ذات الله وصفاته، وطبيعة القرآن، مخلوق أم لا، وتنازع أهل السنة والمعتزلة حول السببية وأفعال العباد. أما العبادات فإن هناك اختلاف المذاهب الفقهية العملية لا يخفى على المتابعين والتابعين، وهناك اجتهادات لا تنتهي حول أركان الإسلام العملية الأربعة، الصلاة والزكاة والصيام والحج، بما يلائم احتياجات الواقع المتطور بلا هوادة. والأمر في المعاملات أهون وأيسر، وتطور العرض فيها واضح عيانا بيانا [5].

وينتهي الخولي من هذا إلى القول: "التجديد الديني هو تطور، والتطور الديني هو نهاية الاجتهاد الحقيقي" [6]، لكنه لا يعني بالتطور مفارقة أصل الدين، وإيجاد دين جديد، بل يربط التجديد بالعودة إلى الأصل، لأن كل ما دخل على العقائد من جدل، لا ينتهي إلا إذا نحيْناه جانبا، ورجعنا لإيمان الفطرة، وتجنبنا الخوض في مسائل الغيب، التي لا يمكن لعقل أن يبلغها، ولا طائل من الاحتراب حولها. أما العبادات فأحكامها وتفاصيلها عرضة لتطور دائم، ويتسع النطاق على المعاملات، وهذا من صميم الإسلام. لكن الخولي في رؤيته هذه يفكك الكثير من التركيبات التراثية المغلقة، بفعل جمود الفقه، ويشكك في العديد من المسلمات التي ركدت في أذهان المسلمين جراء غلق باب الاجتهاد، أو تضييقه حتى صار مجرد ثقب إبرة.

لكن عبد المتعال الصعيدي يحاول أن يثبت في كتابه "المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر" أن التجديد لا يجب أن يقتصر على الأمور المعنوية والرمزية، بل يمتد إلى المسائل المادية، أي ان من الإجحاف أن تقتصر نظرتنا إلى المجددين على أنهم العلماء والفقهاء والمصلحون الاجتماعيون فقط، بل يجب أن تشمل الحركيين، ممن سعوا إلى تطبيق

الإسلام، وتطوير الشرع، وإيجاد إجراءات تواكب الواقع المتغير باستمرار. ومن هنا فإن تاريخ التجديد في الإسلام بالنسبة له هو "تاريخ نهوض المسلمين في أمور دنياهم، قبل أن يكون تاريخ نهوضهم في أمور أخراهم، ولا يجب أن نذكر فيه من المجددين إلا من يعمل لهذه الغاية، ولا نكتفي فيهم بما اكتفوا به فيهم من مجرد الشهرة في العلم" (7).

ولهذا يضع الصعيدي العديد من القادة والحكام والحركيين والثوار في عداد المجددين، مثل الخلفاء الراشدين الأربعة، والحسين بن علي وخالد بن يزيد وعمر بن عبد العزيز، والخلفاء العباسيين المأمون والواثق والمهتدي، والسلطان العثماني سليمان القانوني، والشاه عباس ونادر شاه، ومحمد علي باشا وأحمد خان ومدحت باشا، وميرزا علي محمد، وغلام أحمد، ومصطفى أتاتورك، وعبد العزيز آل سعود. ويأتي لديه هؤلاء جنبا إلى جنب مع فقهاء وفلاسفة ومتصوفة وعلماء مثل الإمام الشافعي ومعروف الكرخي وأحمد بن حنبل والكندي والرازي وأبو الحسن الأشعري والفارابي وإخوان الصفا وأبو حامد الغزالي وابن سينا وابن حزم وأبو العلاء المعري وابن رشد وفخر الدين الرازي والشريف الإدريسي وأبو الفرج بن الجوزي ونصير الدين الطوسي وابن تيمية وابن دقيق العيد ومحيي الدين بن عربي وابن خلدون وابن القيم الجوزية وأبو اسحق الشاطبي وسراج الدين البلقيني وألوغ بك، والقاضي زكريا الأنصاري وابن الوزير اليمني وشمس الدين الرملي ومحمد بن بير علي البركوي وإبراهيم الكوراني والمقبلي اليمني ومحمد بن عبد الوهاب ولي الله الدهلوي والشوكاني وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا ومحمد مصطفى المراغي.

ولا يعني هذا أن الصعيدي يتفق مع كل هؤلاء في جميع ما قالوه وفعلوه، بل هو يحرص على تخصيص مواضع ينتقد فيها بعضهم، ويفند فيها آراءهم ومواقفهم. لكنه اعتبر كل هؤلاء من المجددين باعتبار أن ما طرحوه، سواء وافق رأي جمهور العلماء أو خالفه، لاقي هوى الأغلبية الكاسحة من الناس أو خالفه، فإنه كان بمثابة الحجر الذي ألقي في بحيرة الفقه الراكد فمنعها من التعفن، وجعل باب الاجتهاد مفتوحا، وخلق حالة من التحدي أمام العقل المسلم، جعلته يتوقد ويتفوق على نفسه أحيانا في سبيل تحصيل إجابات عن الأسئلة التي طرحها المجددون.

ويشدد الصعيدي على أن التجديد عملية مستمرة، لا نهاية لها إلا بقيام الساعة، ثم يدعو إلى إنهاء الأسباب التي حالت دون تدفق عملية التجديد واستقوائها، وقدرتها على مواكبة واقع يتغير باستمرار، ومنها الاستبداد السياسي، وعدم تشجيع الحكام

لحركات الإصلاح، وقلة عدد المصلحين، وميل أغلب الناس إلى المقلدين والجامدين، ومحاربة أعداء الإسلام لحركة التجديد، حتى يصعب على المسلمين أن يستعيدوا مجدهم الضائع [8].

ويعيد جمال البنا المجددين في الإسلام إلى مجال الفقه والفكر والفلسفة، لكنه يضيف أسماء أخرى إلى تلك التي رصدها الصعيدي، مثل: أبو حنيفة النعمان ونجم الدين الطوفي والعز بن عبد السلام وحسن البنا ومحمد إقبال وعلي شريعتي وعلال الفاسي ورفاعة الطهطاوي وعبد الرحمن الكواكبي وأبو الحسن الندوي وأبو الأعلى المودودي وعبد الحميد بن باديس وبديع الزمان سعيد النورسي وسيد قطب وقاسم أمين ومحمد الغزالي ومحمد أسد ومحمود شلتوب ورجاء جارودي وشكيب أرسلان ومالك بن نبي.

ورغم أن ما فعله البنا في هذا الشأن لا يعدو أن يكون مجرد جمع متفرق، وتفكيك ما يعجز هو عن تركيبه أو وضعه في سياق وبنية، فإنه يتجاوز حد تجديد الفقه أو الفكر الإسلامي إلى الحديث عن "تجديد الإسلام" لكنه يقيد هذا الاتساع بحديث عن "إعادة تعريف منظومة المعرفة الإسلامية" التي وضعت في القرون الثلاثة الهجرية الأولى، وهو ما يتركز لديه في "إصلاح ديني" لا مناص عنه، ولا نهضة بدونه، وله الأولوية عن كل مجالات الإصلاح الأخرى، السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، بل إنه يعتبر كلمة إصلاح ليست كافية، لأنها لا تعبر عن التغيير المطلوب.

ويطلق البنا ما يسميها "دعوة الإحياء الإسلامي" [9] ، التي يقع الإنسان في مركزها، وتدعو إلى إضافة الحكمة كأساس للشرع إلى جانب القرآن والسنة، وتجعل العقل حكما على كل الأشياء، وتقدم المصلحة على النص إن تعارضا، وتؤكد أن الإسلام دين وأمة وليس دينا ودولة، وتطالب بإزاحة التراث الفقهي كله والذهاب إلى القرأن مباشرة، ومراجعة الأحاديث على أساس المتن وليس السند فقط، وترفض وظيفة الإفتاء عند المسلمين، وتعتبرها كهنوتا جديدا، ولا تقبل وجود مؤسسات تقوم على الدين، وتعتبر هذا "أكليروسًا" لا يعرفه الإسلام.

و لم يقتصر الحديث عن التجديد على المنتجين للمعرفة الإسلامية وخطابها بل كان شغلا لكثيرين من الكتاب والمفكرين العرب، قوميين وليبراليين. فعلى سبيل المثال لا الحصر، هاهو زكي نجيب محمود ينشغل بقضية "تجديد الفكر العربي" ويتحدث عن "قيم من التراث" "والمعقول واللامعقول في تراثنا الفكري" بعد سنوات أمضاها في التتيم بالفكر والفلسفة

الغربية، وكان يعتقد أن سواها لا يستحق النظر أو التقدير. فلما أتيح له أن يطلع على قسط وافر من التراث العربي – الإسلامي، وجد أن فيه ما يجب الالتفات إليه، والعناية به، بغية تجديده ليكون ملائما لواقعنا المعيش، وراح يدلو بدلوه في هذا الأمر، ويعطيه ما يكافئه من التفكير والإنتاج المعرفي[10].

لكن مصطلح التجديد عاد في تجليه الأخير إلى الخلف خطوات عديدة ليتركز حول "تجديد الخطاب الديني" [11]، وإن كان هذا الرجوع لا يخص إلا فريقا، ولا يغلق الباب أبدا أمام من يرفعون سقف التجديد إلى مستويات أعلى، كما فعل الخولي والصعيدي والبنا. وقد نشطت المؤسسات الدينية الرسمية، إثر تبني السلطات العربية لهذه القضية استجابة لضغوط الولايات المتحدة عقب حدث 11 سبتمبر، وصدرت عدة كتب في وقت قصير منها "تجديد الخطاب الديني" لسالم عبد الجليل، و"تجديد الخطاب الديني الفكري والدعوي" للسعيد محمد علي، و"دليل الإمام إلى تجديد الخطاب الديني" لعدد من العلماء والشيوخ والباحثين.

وكانت الأهداف المعلنة لهذا التوجه تتمثل في إعادة تشكيل وعي المسلم وفهمه وتصوراته ورؤاه وفق الوحي والعقل معا، لإعادة بعث النموذج الإسلامي المفقود وفق مقتضيات الحاضر ومتطلبات الأمة، واستلهام سنن التغير والتطور من التاريخ الإسلامي، وإنزال الفقه على الواقع، وإفساح مجال الاجتهاد، وتعليم الناس جوهر الدين وحقيقته بعد أن حادوا عنه، واختلت لديهم الموازين فجعلوا الفرض نافلة، والنافلة واجبا، وإبراز الوسطية الإسلامية، وتنقية التراث [12].

ومع هذا فإن تلك العودة إلى الوراء لم تكن سلبية خالصة، لأمرين أساسيين، الأول: أن مَن طالبوا بالتجديد وقفوا إما عند المفاتيح أو المبادئ الأولية، وإما أخفقوا في إعادة تركيب ما فككوه، وتقديم بناء نظري متماسك يكافئ الطموحات التي طرحوها حول التجديد، ولذا أعطوا فرصة لمنتقديهم أن يطلقوا عليهم لقب "المبددين" وليس "المجددين". والثاني: أن الطور الأخير للتجديد بدا واسعا ومتنوعا وشاركت فيه جماعات علمية ومجموعات بحثية متنوعة المشارب والمناهل والتوجهات العلمية، حيث لم تقف عند حدود المهتمين بعلوم الدين، بل امتدت إلى علماء الاجتماع والسياسة والفلسفة والتربية والأدب والتاريخ، سواء كانوا مسلمين أم مستشرقين. لكن هذا الجهد لا يزال يقع تحت طائلة رد الفعل على مطالبة

الغرب لنا بتجديد خطابنا، ما ينال من قوته وتأثيره كثيرا، ويفتح الباب أمام التشكيك في مقصده ومآله.

وفي ضوء ضرورة التجديد، فإن الحركة الإسلامية مطالبة بممارسة نقد ذاتي، ويجب أن يكون هناك إيمان جازم بأهمية هذا العمل، وأن يمثل استراتيجية وليس تكتيكا. ومن الأنجع ألا يقتصر هذا النقد على حدود الجماعات والتنظيمات الإسلامية "المحجوبة عن المشروعية" أو التي ترفع من الإسلام شعارا سياسيا لها، بل يمتد إلى المؤسسات الدينية الرسمية، وجماعات الدعوة أو "الأسوة الحسنة" [13]، التي لا تمارس العمل السياسي، والطرق الصوفية، التي يطلق عليها البعض "الدين الشعبي"، والتي، إن كانت لا تمارس العنف ضد المجتمع ولا الدولة، فإنها بحاجة ماسة إلى إصلاح، لا يخفى على بعض رموزها، ممن يريدون تنقيتها من الخرافات التي أصابتها، وكذلك إلى تجديد رؤيتها السياسية المستترة.

أولا: الإصلاح الديني والسياسي.. المسار والضرورة

يعني الإصلاح لغة، إزالة الفساد عن الشيء، وتوفيق الإنسان إلى ما يوافقه ويحقق مصلحته. وفي الأرض يكمن إصلاحها في تحويل الجدباء منها إلى صالحة للزراعة، أما "الإصلاح الزراعي" فانطوى في التجارب الاشتراكية على تقييد الملكية الزراعية، بحيث لا تتجاوز حدا معينا، مع تعويض من نزعت ملكية بعض أرضه أو كلها تعويضا عادلا ومناسبا، ثم تنظيم العلاقات الاقتصادية الخاصة بالزراعة وأحوالها.

ومن الناحية السياسية، لم يزد معجم بلاكويل للعلوم السياسية في تعريفه للإصلاح على القول بإنه: "مصطلح واسع الانتشار، يطلق على التحسينات، أو على إلغاء سوء التصرف والعيوب. ويُترك للمؤرخين تقرير ما إذا كان الإصلاحات قد حسنت الأمور بالفعل من عدمه. وعلى كل فإن الإجابات لابد أن تكون ذاتية غير موضوعية، على أنه لا يمكن إنكار حدوث تغييرات كبيرة في بعض العهود. وفي بريطانيا تقترن برامج الإصلاح بالحكومة الليبرالية قبل 1914، وحكومة العمال بعد 1945، وتقترن في الولايات المتحدة برئاستي فرانكلين روزفلت وليندون جونسون [14] ".

أما بالنسبة للناحية الدينية فقد شهدت أوروبا حركة إصلاح كبيرة، تمثلت في ثورة مارتن لوثر على الكنيسة الكاثوليكية في القرن السادس عشر الميلادي، والتي انطلقت

شرارتها منذ لحظة زيارته كنيسة روما، ورؤيته الفساد يضرب في جنباتها [15]. ورمت هذه الثورة في البداية إلى تصحيح ما اعوجّ، فطرح لوثر ستة وتسعين مطلبا لعملية الإصلاح هذه، لكن حركته لم تلبث أن تحولت إلى حركة عقائدية كاملة، تنافس الكاثوليكية، وتخصم من رصيدها، وتتحداها، عرفت باسم "البروتستانتية، التي أخذت تنتشر في معظم ألمانيا، واكتسحت الدول الاسكندنافية، وصارت لها جيوب في فرنسا، وأطلقت على نفسها في إنجلترا باسم "الكنيسة المشيخية"، ثم بدأت أعداد تابعيها تتزايد في أوروبا الشرقية.

وقد انصرف الإصلاح البروتستانتي إلى نواح علمية وفلسفية واجتماعية وسياسية، حتى صار يشكل الحد الفاصل بين العصور الوسطى والزمن الحديث في أوروبا، لاسيما مع فصم الارتباط بين الإرسطية والمسيحية، والإقبال على العلم الجديد، الذي يساعد الإنسان على استعادة مجده ومعرفته. وجاء كالفن خليفة لوثر، ليرفع من شأن الفلكيين ويعتبرهم الأقرب إلى عقل الله، وقال قولته الشهيرة: "إن آيات سفر التكوين، والمزمور التاسع عشر، ليست صياغات علمية، ولكنها عبارات أدبية تناسب غير العلماء". وفي الجانب الديني قامت البروتستانتية على إلغاء الوساطة بين الإنسان وربه، وأقرت بحق الفرد في أن يقرأ الإنجيل ويفهمه دون مساعدة من رجل دين، فيصير الشخص هو قس نفسه، بل هو البابا ذاته.

وعلى التوازي ظهرت جماعات إصلاحية أخرى، مثل حركة إرازموس، الذي سبق لوثر في أفكاره، لكنه لم يبلغ مبلغه في معاداة الكنيسة الكاثوليكية حرصا على وحدة العالم المسيحي، بل دعاها إلى العودة إلى صفاء المنابع المسيحية الأولى التي تنشغل بمبحث الأخلاق. وجاء المصلحون الراديكاليون، فدعوا إلى الفصل التام بين الكنيسة والدولة، وانقسم هؤلاء إلى اتجاهات عدة، فبعضهم دعا إلى تجديد العماد والانتظام في جماعات صغيرة على طريقة الحواريين الذين كانوا يلتفون حول السيد المسيح عليه السلام، مثل الإخوة السويسريين (Swiss Brothers) وجماعة الهتارايت (Hutterites) والمينونايت (Mennonites): وهناك الروحانيون مثل كاسبر شفنكفيلد وسباستيان فرانك وتوماس مينزر وأندرياس كارلستات الذين نادوا بأن تكون الصلاة لله مباشرة دون المرور بالقساوسة. ويوجد العقليون الذي دعوا إلى إعمال العقل في تدبر الإنجيل، ورفضوا بعض المسائل العقدية مثل ألوهية المسيح والفداء.

وفي القرآن الكريم ارتبط مصطلح "الإصلاح" بثلاث قضايا الأولى هي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ما عبرت عنه الآية الكريمة التي تقول: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلاَّ الإِصْلاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلاَّ بِاللهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [16]. والثانية: هي إحلال السلام والمودة بين الناس أو "إصلاح ذات البين"، وهو ما تظهره الآية: ﴿لا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلاَّ مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلاحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْراً عَظِيما﴾[17].

وفصّل الإمام عبد الحليم محمود في هاتين الناحيتين، من دون أن يذكر ذلك مباشرة، في كتابه "منهج الإصلاح الإسلامي في المجتمع" [18]، حيث انطلق من أن هناك دعوة دائمة إلى الإصلاح، وهناك من يعمل في سبيله، من أجل تحقيق النهضة، ليتناول العناصر التي يقوم عليها الإصلاح الإسلامي في الأسرة والمدرسة والجامعات والمجتمع الكبير، ويحددها من حيث الجوهر والمقدمات والثمار في العلم والعبادة والجهاد والرحمة.

أما الثالثة: فتتعلق بتولية الأكفأ، تطبيقا للحديث النبوي الذي يقول فيه صلى الله عليه وسلم: "من ولي من أمر أمتي شيئا، فولى رجلا وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه، قد خان الله ورسوله". ومفهوم الصلاحية لدى أغلب الفقهاء يرتبط بالكفاءة، أي أن يتم الاستعمال في كل موضع أكفأ من يقدر عليه. ولعل ما جاد به بن تيمية في هذا الشأن يكون مفيدا ودالا، إذ يقر بأن الأصلح في كل ولاية بحسبها. فالقوي لإمارة الجند حتى ولو كان فاسقا، فقوته للمسلمين وفسقه على نفسه. والتقي لإمامة الصلاة حتى ولو كان ضعيفا، فتقواه للمسلمين وضعفه على نفسه [19].

وكانت فكرة الإصلاح محور اهتمام رواد النهضة الإسلامية الحديثة، خاصة لدى جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده، وقبلهما محمد بن عبد الوهاب. وهؤلاء هم رموز تيار لم ينقطع عطاؤه في تاريخ الإسلام الحديث والمعاصر. وهناك سمات أربع لفكر الإصلاح العربي – الإسلامي[20]، أولها: أن فكر الإصلاح الذي نشأ عند العرب والمسلمين حديثا لم ينفك عن بينة المعرفة المجتمعية القائمة والمتجددة بعمقها وأغوارها. وثانيها: أن هذا الفكر قد تشعب إلى شعبتين، إحداهما اعتمدت على الذات والموروث الثقافي، والأخرى انطلقت من موروثها لكنها تأثرت بما لدى الغير، أو بالوافد الثقافي. والثالثة: أن هاتين الشُّعبتين لم يخرجا عن الخصوصية العربية في طبعها ونموذجها، رغم الاختلاف الظاهري بينهما.

أما الرابعة: فإن حركة الإصلاح العربية لم تختلف عن نظيرتها الأوروبية فحسب، بل أيضا اختلفت عن حركة الإصلاح التي قام بها طائفة العقليين من المصلحين الهنود،

الذين كان همهم الأول منصرفا إلى الحركة الثقافية، وإلى التوفيق بين الإسلام وبين مطالب المدنية الأوروبية الحديثة. وإن كانت الحركتان قد اتفقتا على أن الإسلام دين عام وعالمي يناسب جميع الناس، ويلائم جميع العصور والثقافات[21].

وانصب جهد بن عبد الوهاب على تخليص العقيدة الإسلامية مما شابها وخالطها وحاول أن يعكر صفوها، وإعادتها إلى أصلها الذي يكمن ويدور حول "التوحيد". وتطلب منه هذا أن يحارب البدع والطقوس الغريبة التي دخلت على المسلمين في زمن حكم العثمانيين، فلا أصنام ولا أوثان ولا عبادة آباء وأجداد ولا رجال دين أو أولياء. لكن هذا الإصلاح القائم على تصحيح العقيدة، قابله دفاع شديد وراسخ عن مبدأ الأخذ بالحديث والاعتماد عليه كليا مهما كانت درجة صحتة، ضد نزعة بقية الفقهاء الآخذين بالرأي والاجتهاد [22]

.

أما الأفغاني؛ فقد شغل نفسه بسبل النهوض بالواقع الاجتماعي للعالم الإسلامي، أكثر من اهتمامه بالمسائل العقدية، وكان يقرن النصر بتحقيق الإصلاح السياسي والإصلاح الديني في آن، ورأى أن كلا منهما مكمل للآخر. وعلى النقيض من هذا اقتنع محمد عبده بأن الإصلاح الديني والعلمي والتربوي يمكن أن يتم بمعزل عن الإصلاح السياسي، ومال إلى أن إصلاح الفرد والمجتمع مكمنه في إصلاح المؤسسات التربوية كالأزهر والمدارس والمساجد وجمعية التقارب بين الأديان. وبينما كان الأفغاني سياسيا ومفكرا ثوريا، لا يقبل الحلول الوسط، وينظر إلى الشعوب الإسلامية من غانا إلى فرغانة باعتبارها كتلة واحدة متكاملة، كان عبده يردد: "خلقت لكي أكون مدرسا".

لقد كات الأفغاني يؤمن بأن الإصلاح يمكن تحصيله في التو، شرط العمل من أجل بلوغه، أما الثاني فرأى أن الإصلاح عملية متدرجة، تتحقق بعد مدة، ولذا هادن الاستعمار الإنجليزي، خارجا على ثورية أستاذه الذي نادى بالكفاح ضد الاحتلال. وخالف عبده الزعيم أحمد عرابي الرأي حول التحول إلى الحكم النيابي الدستوري، محبذا البدء بالتربية والتعليم لتكوين رجال قادرين على القيام بأعباء الحكم النيابي، وتعويد الناس على البحث في المصالح العامة، بما يقود في نهاية المطاف إلى حمل الحكام على العدل والإصلاح [23].

وبلور عبده، بشكل أكثر جلاء، رؤيته المنحازة إلى التدرج في الإصلاح في طلبه من الأفغاني، وهما في باريس عام 1883، أن يذهبا سويا إلى مكان غير خاضع لسلطان دولة تعرقل مشروعهما الإصلاحي، ليؤسسا مدرسة للزعماء، يختارا تلاميذها من الأقطار

الإسلامية، ويقوما بتربيتهم لمدة معينة، يصبحوا بعدها مؤهلين لقيادة الإصلاح في بلدانهم[24]. لكن الأفغاني، الذي كان متعجلا، رفض هذه الفكرة "الطوباوية"، والتي أعيد إنتاجها، بشكل مختلف، ولمقصد مغاير، داخل الحركة الإسلامية، وهي تتأسس على تأويل ذاتي لحدث الهجرة النبوية الشريفة، ينزعه من سياقه التاريخي والاجتماعي.

وما بين الأفغاني وعبده من اختلاف في تقدير زمنية الإصلاح يعود في نظر العقاد إلى "اختلاف الفطرة والاستعداد بين هذين الإمامين العظيمين، فأحدهما خلق للتعليم والتهذيب، والآخر خلق للدعوة والحركة في مجال العمل السياسي والثورة الأممية"[25]. وربما وزعت الفطرة كلا منهما على مسلك مغاير للآخر، فالأفغاني يعول على الجماعة، وينادي بالثورة، ويمارس السياسة من أوسع أبوابها، ويقطع بعدم التعاون مع المستعمر، أما عبده فيعول على الفرد، ويسعى إلى تأجيج العاطفة الدينية، ويتوخى التربية سبيلا إلى بلوغ الهدف ويكره على التوازي السياسة، فيستعيذ بالله من "ساس ويسوس"، ولا يرفض التعاون مع المستعمر إن كانت المصلحة تقتضي ذلك.

ويرى المفكر الجزائري مالك بن نبي أن الوضع الأفضل يقتضي المزاوجة بين أفكار الأفغاني وعبده، ويقول: "لو استطاعت المدرسة الإصلاحية أن تقوم بتركيب أفكارها وتجميع عناصرها بحيث توحد بين أفكار الأصول التي ذهب إليها الشيخ محمد عبده، وبين الآراء السياسية والاجتماعية التي نادى بها السيد جمال الدين الأفغاني، لكان هذا سيؤدي حتما إلى طريق أفضل من مجرد مبادئ إصلاح العقيدة"[26].

وقد تحقق هذا مع عبد الرحمن الكواكبي الذي اتبع في آن عدة أساليب في الإصلاح تراوحت بين الميل إلى القوة والثورة والاقتناع بالهدوء والانتظار وبينهما التدرج في الإصلاح عبر تجهيز الرأي العام لقبول التغيير والإيمان بضرورته. وآمن الكواكبي أن الإصلاح الديني هو الأصل والمنشأ لأي عملية إصلاح، سياسية أو اجتماعية، لأن الاستبداد يبدأ في نظره دينيا ثم يمتد إلى المجالات الأخرى، وأن الدين إن صلح تصلح السياسة وغيرها. ولا يعني هذا أن الكواكبي قد نادى بإرجاء الإصلاح السياسي حتى يتم إصلاح الدين، بل دعا إلى أن يتم الاثنان في وقت واحد. وزاوج الكواكبي بين الفكر والممارسة، فأنتج العديد من الكتب في مطلعها "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" وكون جمعية "أم القرى" ووضع خطة ثورية لقلب نظام الحكم العثماني المطلق في بلاد العرب وإقامة

حكم قومي على أساس الشورى، يقف على أكتاف "جمعية حكماء" تحرض الجماهير على المقاومة [27].

وسار عبد الحميد بن باديس في الجزائر على الدرب نفسه، حيث لعب دورا سياسيا مهما في سبيل استقلال وطنه، جنبا إلى جنب مع دوره التربوي، وسلك الطريقين بغية الحفاظ على هوية بلاده، التي كانت فرنسا تسعى إلى مسخها وإزالة أصولها، ودمجها في الجمهورية الفرنسية.

فابن باديس ركز طيلة حياته على محاربة البدع، وتجديد الدين بربط الفروع بالأصول، والتربية والتعليم، وإعداد "القادة القرآنيين"، وكان يتفق مع محمد عبده في ضرورة أن ينطلق الإصلاح من التغيير النفسي، إذ يقول: "إن الذي توجه إليه الاهتمام الأعظم في تربية أنفسنا وتربية غيرنا هو تصحيح العقائد وتقويم الأخلاق، فالباطن أساس الظاهر". وكان في الوقت نفسه يتفق مع الأفغاني في ثوريته، بعد أن ضاق ذرعا بالاستعمار، وانتابه خوف شديد على هوية الجزائر، وها هو يقسم: "والله لو وجدت عشرة من عقلاء الأمة الجزائرية يوافقونني على إعلان الثورة لأعلنتها" [28].

وجاءت الجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي، لتراكم على هذين المسلكين، فاختلفت بين نهج "الإخوان المسلمين" الذي يؤمن بالتدرج، ونهج "الجماعة الإسلامية" و"تنظيم الجهاد"، الذي يسعى إلى القفز إلى السلطة مباشرة. لكن الاختلاف حول "التدرج" و"القفز" لا يمثل لدى هذه الجماعات طريقة لدفع السلطة الموجودة إلى تبني الإصلاح، حسبما كان يرمي الأفغاني ومحمد عبده، لكنه يعني، ودون مواربة، اختلاف حول طريقة إزاحة هذه السلطة أو الحل محلها، سواء باستخدام الآليات السليمة المتاحة، والتي دفعت الإخوان المسلمين في مصر ليقدموا مبادرة للإصلاح السياسي، أو من خلال الانقلاب المسلح، كما يحاول تنظيم الجهاد، وغيره من التنظيمات الإسلامية الراديكالية.

فالإخوان حين يتوسلون بالدعوة أو التربية الأخلاقية، فإنهم يقصدون بذلك تهيئة المجتمع لقبول حكمهم، والجماعات الإسلامية الراديكالية، على ما بينها من أوجه للاتفاق والاختلاف [29]، لم تكن تقصد، حين حملت السلاح ضد النظم الحاكمة، الضغط على السلطة القائمة كي تصلح الأوضاع المتردية، اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا، بل على النقيض تماما، فهذا الإصلاح لا يصب في مصلحتها، لأنه يعني تقوية شوكة النظم القائمة في

مواجهتها، ومن ثَم كان مقصدها هو إسقاط النظم واغتنام نفوذها وفرصها ومكانتها. لكن ربما تغيرت هذه الإستراتيجي مع انتهاء المواجهة المسلحة لصالح النظم، وتيقن بعض فصائل الحركة الإسلامية من أن طريق العنف لن يجدي كثيرا ضد حكم مدجج بركائز القوة المادية والمعنوية، ومن ثَم راح "الإسلاميون" يطالبون بالديمقراطية، اعتمادا على أنها الوسيلة الأقل تكلفة والأكثر أمنا، لهم في السعي للوصول إلى السلطة.

وفي السياق العام المعاصر، اعتني العالم العربي بقضية "الإصلاح" عناية كبيرة ردا على الضغوط الأمريكية التي انبنت على ربط واشنطن في لحظة ما بعد حدث 11 سبتمبر بين "الإرهاب" و"الاستبداد". ودار جدل واسع حول هذه المسألة، وعلى غزارته، انتظم السجال الفكري العربي حول قضية الإصلاح السياسي في ثلاثة مسارات أساسية، ليس منبتة الصلة عن بعضها البعض، بل إن كلا منها يكمل الآخر، أو يفسره، أو يجلي غموضه. الأول: هو زمنية الإصلاح، حيث تناقش العرب حول ما إذا كان من الضروري حرق مراحل الإصلاح أم يجب التدرج فيه. والثاني: هو اتجاه الإصلاح لمعرفة ما إذا كانت المسيرة يجب أن تبدأ من القمة لإصلاح "الحكام" أم من القاع لإصلاح الشعوب. والثالث: هو جهة الإصلاح، بمعنى ما إذا كان سيتم بيدنا أم بيد عمرو، "الجماهير"، وما إذا كان رفض ما لدى الغير فرصة سانحة لنقد الذات العربية، لتحصينها ضد الاستغزاء.

ويتواصل جهد المثقفين والباحثين والخبراء والحقوقيين ونشطاء المجتمع المدني ورموز المعارضة من أجل تحصيل إصلاح حقيقي وشامل، يضمن تداول السلطة وانتقالها بشكل سلمي، بعد أن تختفي كل القوانين الاستثنائية والسالبة للحريات العامة، حرية التفكير والتعبير والتدبير، وتتحرر النقابات العمالية والمهنية، والجمعيات الأهلية، من قبضة السلطة الغاشمة، والقوانين الظالمة، وتضع جمعية تأسيسية دستورا جديدا، فيشرف القضاء على الانتخابات، وتتساوى فرص المتنافسين السياسيين، ولا يحكم رئيس أكثر من مدتين، ولا يورث حكم، وتختفي كل ألوان القهر والجور، وكل أشكال الزيف والتلاعب والتحريف، وكل أنواع التمييز على أساس الطبقة والمهنة والدين ولون البشرة والموقف السياسي، وكل الأسوار التي تحجز الغلابة عن المترفين.

وهناك من يدعو إلى تغيير السياق العام الذي يحيط بالعمليات والسلوكيات السياسية والاقتصادية [30]، بحيث يتم الانتقال من الاعتماد التام على السلطة إلى تحمل المسؤولية الفردية في مجال صنع مختلف القرارات، والانتقال من الإحجام إلى الانخراط، ومن الانعزال

الثقافي إلى التفاعل الاجتماعي الخلاق، ومن المعارضة المطلقة الحدية إلى تبني منظورات تعاونية تقبل الاختلاف، ومن ثنائية الخطأ والصواب إلى التفاهم حول الحلول الوسط، وتبديد مناخ اليأس والقدرية المغلوطة وصولا إلى الثقة بالذات وبذل الجهد من أجل تحديد المصير، والانتقال من الشك المفرط إلى الثبات النسبي والثقة الفعالة، ومن السرية والانغلاق إلى الشفافية والانفتاح، ومن الخضوع القسري إلى الانضباط الذاتي.

وبالطبع فإن القائمين على أمر الأنظمة الرسمية العربية يضيقون ذرعا بمصطلح "الإصلاح"، ولذا حاولوا خلال القمة العربية التي انعقدت بتونس عام 2004، استبداله أو التعمية عليه باستدعاء كلمتي "تحديث" و"تطوير" من التاريخ الثقافي والسياسي غير البعيد، واستخدامها في البيانات والتصريحات الرسمية، ثم انتقل القول إلى الفعل، بانقضاض السلطات العربية على أغلب الاستجابات التي كانت قد أبدتها حيال المطالبة بالإصلاح، وإعادة احتلالها المساحات التي كانت قد انحسر عنها الاستبداد قليلا. لكن كل هذا لم يطمر مصطلح "الإصلاح" و لم يُخرس ألسنة المتمسكين به، والمدافعين عنه.

ثانيا: شروط دمج "الإسلاميين" في مشروع ديمقراطي

يتجسد مفتاح الحديث الإسلامي عن قيم الانطلاق والإصلاح الديني والسياسي للجماعات والتنظيمات الإسلامية، سواء دعوية كانت أم مسيّسة، حول مسألة مركزية وهي "الاجتهاد"[31]، إذ لولا فتح بابه، والشعور بوجوده وضرورة استمراره وتجدده وتعمقه ما كان يمكن الحديث عن نهضة بعد قعود، وصحوة بعد نوم، وتجديد بعد تجميد، وإحياء بعد احتضار.

والاجتهاد لغة هو "بذل الوسع في طلب المقصود"، واصطلاحا هو "استفراغ الفقيه الوسع ليحصل له ظن بقضية أو حكم فقهي"، والاجتهاد يرومه غير المقلد الذي "يأخذ بمذهب غيره دون دليل". وقد اتكأ الاجتهاد في البداية على القياس على القرآن الكريم والسنة النبوية، ثم أخذ خطوة إلى الأمام بإضافة "الإجماع" إلى ما يستند عليه، وهي نقلة نوعية في نظر الفقهاء ترفع عن الاجتهاد الظن، وتزيل عنه الخطأ، وتمنحه العصمة، حال اتفاق المسلمين جميعا عليه.

لكن الاجتهاد لم يلبث أن ضاق على يد بعض الفقهاء، ليصبح من اختصاص أولئك الذين لهم الحق في تقرير أحكام يأخذ بها غيرهم. وقد بلغ الاجتهاد ذروته مع أصحاب المذاهب الأربعة، مالك بن أنس وأبو حنيفة النعمان وأحمد بن حنبل والشافعي، الذين أدلوا في كل المسائل المعروضة عليهم بآراء تعتمد على القرآن والسنة والقياس والاستحسان والاستصلاح والاستصحاب ... إلخ، فاتحين باب الاجتهاد على مصراعيه. لكن الذين جاءوا بعدهم وقفوا عندهم، و لم يفعلوا شيئا سوى تقليدهم، أو تقدموا خطوة قليلة من خلال انتاج الفتوى في مسائل عصرية اعتمادا على فقه المذاهب الأربعة، الذين وعوه عن ظهر قلب.

وقد ظهرت آراء على مدار التاريخ الإسلامي تنادي بغلق باب الاجتهاد لسببين رئيسيين، الأول هو أن الاجتهاد كان لازما في عهد الرسول حيث كان صلى الله عليه وسلم حاضرا، ينزل عليه الوحي بآيات الله، وينطق بالأحاديث، وأمامه الناس يسألونه فيجيب. وبعد انقضاء هذا العهد لم يعد للاجتهاد مكانا، لأن المخول به قد انتقل إلى بارئه. والثاني أن الاجتهاد يصح حين تصح الذمم، وتطهر الضمائر، وتسلم العقائد، ويكثر الصالحون، ويبطل إذا عم الفساد، وخربت الذمم، وضعف اليقين. ففي عهد الفساد تزداد الشبهات التي ينبغي للحاكم أن يدرأها عند إقامة الحدود، وتكثر فيه الضرورات التي عليه أن يقدرها عند توقيع العقاب، وبذا يصبح هو المسؤول عن وضع الحد، ودرء الشبهات، وليس لغيره هذا الحق[32].

لكن مثل هذا الرأي لم يسمع له طويلا، واقتنعت الأغلبية بضرورة إبقاء باب الاجتهاد مفتوحا، أسوة بالرسول الكريم، الذي اجتهد فيما لا نص فيه، وصحابته الذين اتبعوا خطاه في هذه الناحية [33]. و لم يرق للمتكلمين الذين اعتقدوا أن الإنسان لا يصل بالتقليد إلى إيمان منج. ثم شهدت القرون المتعاقبة من سعوا إلى كسر الجمود والخروج على التقليد، متخففين مما أنتجه من سبقهم، وذاهبين مباشرة إلى النص القرآني والحديث الصحيح، ومن بين هؤلاء بن تيمية المتوفي سنة 728 هـ، والسيوطي المتوفي سنة 911 هـ، الذي لقب بمجدد عصره، وكان يعتقد في أن كل عصر لابد له من مجدد في فقه الدين.

ويقوم الاجتهاد في رأي الفقهاء القدامى على دعامتين، الأولى هي القياس، والثانية هي المصالح المرسلة [34]. والقياس هو أحد المداخل الأساسية للاجتهاد في نظر كثيرين من

الفقهاء، وفي مقدمتهم الإمام القرافي، حيث جادوا بنموذج متكامل الأسس والمقومات لكيفية اتخاذ هذا الأسلوب قاعدة للسياسة الشرعية، عبر أمور ثلاثة، هي:

أ – جوهر منهاج القياس هو تبدل الأحكام، وتغير العمل بها، بتبدل الأحوال والأزمان، دورانا لتلك الأحكام حسب تبدل مناطها.

ب – ضيق الحال يستوجب التوسعة، ويضفي المشروعية في حال الضرورة والاضطرار على الأحكام الشرعية في المجالات كافة.

ج – الأخذ بمسألة تغير العادات والأعراف، وهذا يعد من قبيل تغير مناط الحكم بما علق على استيفائه من عادات وتقاليد أعراف..

ومن هنا فإن الاجتهاد المتكئ على القياس يدور حول تبدل الأحكام وتغير العمل بها بتغير الأحوال والأزمان حسب تغير مناطها، وكذلك تغير الأعراف والعادات.

ويري الإمام أبو حامد الغزالي أن الاجتهاد يختلف عن القياس في أن الأول أعم من الثاني، لأنه قد يكون بالنظر في العموميات، ودقائق الألفاظ، وسائر طرق الأدلة سوى القياس، وبهذا يكون الاجتهاد شاملا القياس وليس العكس. ويحدد الغزالي شروط الاجتهاد في عدة ركائز هي الإسلام والعدالة ومعرفة آيات الأحكام في القرآن الكريم، ومعرفة الأحاديث المتعلقة بالأحكام، ومعرفة الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة، ومعرفة مسائل الإجماع، وعلم أصول الفقه، ومعرفة لسان العرب. ولخص الشاطبي هذه الشروط في فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والتمكن من الاستنباط بناء على هذا الفهم [35].

وتستدعي حيازة فلسفة الاجتهاد، كما يقول الجويني "نخل الشريعة من مطلعها إلى مقطعها، وتتبع مصادرها ومواردها، واختصاص معاقدها وقواعدها، وإنعام النظر في أصولها وفصولها، ومعرفة فروعها وينبوعها، والاحتواء على مداركها ومسالكها، واستبانة كلياتها وجزئياتها، والاطلاع على معالمها ومناظمها، والإحاطة بمبدئها ومنشئها، وطرق تشعبها وترتبها، ومساقها ومذاقها، وسبب اتفاق العلماء وإطباقها، وعلى اختلافها وافتراقها" [36].

أما المصالح المرسلة، فهي أوسع من القياس، لأن كل قياس يراعي المصلحة، لكن ليس كل مراعاة للمصلحة تمر حتما بالقياس. وهذا النوع من الاجتهاد ينصرف إلى وجود حكم شرعي لما لا نص فيه، ويقوم بالأساس على فهم روح الدين ومقصده. فالله سبحانه

وتعالى بعث رسله لتحصيل مصالح عباده في الآخرة والدنيا، ومن ثَم فإننا حين نجد مصلحة يغلب على الظن أنها مطلوبة للشرع.

ويحدد الفقهاء مراتب المجتهدين في ثلاث، الأولي هي مرتبة المجتهد المطلق، وهو الذي يستنبط الأحكام من القرآن والسنة مباشرة، والثانية هي مرتبة مجتهد المذهب وهو من يستنبط من قواعد إمام مذهبه، أما الثالثة فهي مرتبة مجتهد الفتوى وهو المقتدر على الترجيح في أقوال إمام مذهبه [37].

وهناك من يتوسع في معنى الاجتهاد ليجعل منه منطقا نقديا وتجاوزيا للماضوية، إذ ينظر إلى التراث ليس للاستغراق فيه، والانغلاق عليه، أو الاكتفاء به، والانقطاع له، بل يستهلمه ويهضمه ويستوعبه ويتجاوزه، من دون إهماله ورفضه وممارسة قطيعة معه. وهذا الطور من الاجتهاد يتحرر من الفهم الأحادي للمعرفة الدينية والشرعية والفكرية بمفاهيمها وتصوراتها وأصولها، ويتخلص من الفهم الجامد الذي ينفر من التطور والتغير والتجدد، ويعترف بحق الآخرين في الاختلاف، مقرا بمبدأ التعدد والتنوع في الرأي، ومتكيفا مع هذا من دون مجافاة ولا ممانعة ولا مصادمة. ويقوم كل هذا على مبدأ إعمال العقل، ومنحه أقصى درجات الفاعلية لاستفراغ الوسع، وبذل أعلى مستويات الجهد الفكري والعلمي والمنهجي [38]، وفتح الباب أمام جميع الناس لتدبروا في آيات الله وشريعته.

ويعبر الإمام محمد عبده عن هذا الأمر بقوله: "رفع الإسلام بكتابه المنزل ما كان قد وضعه رؤساء الأديان من الحجر على عقول المتدينين في فهم الكتب السماوية، استئثارا من أولئك الرؤساء بحق الفهم لأنفسهم، وضنا به على كل من لم يلبس لباسهم، و لم يسلك مسلكهم لنيل تلك الرتبة المقدسة، ففرضوا على العام، أو أباحوا لهم أن يقرءوا قطعا من تلك الكتب، لكن على شريطة ألا يفهموها ولا أن يطيلوا أنظارهم إلى ما ترمي إليه، ثم غالوا في ذلك فحرموا أنفسهم أيضا مزية الفهم إلا قليلا، ورموا عقولهم بالقصور عن إدراك ما جاء في الشرائع والنبوات، ووقفوا بالناس عند تلاوة الألفاظ تعبدا بالأصوات والحروف، فذهبوا بحكمة الإرسال.. وجاء القرآن يلبسهم عار ما فعلوا.. وبهذا التفريغ ونحوه، وبالدعوة العامة إلى الفهم وتمحيص الألباب للتفقه واليقين، مما هو منتشر في القرآن العزيز، فرض الإسلام على كل ذي دين أن يأخذ بحظه من علم ما أودع الله في كتبه، وما قرره في شرعه، وجعل الناس في ذلك سواء بعد استيفاء الشرط بإعداد ما لا بد منه للفهم، وهو سهل المنال

على الجمهور الأعظم، من المتدينين، لا تختص به طبقة من الطبقات، ولا يحتكر مزيته وقت من الأوقات" (39).

وهناك من يذهب إلى مد الاجتهاد إلى درجة "الإبداع" حتى ولو بدا هذا في نظر كثيرين نوعا من "الابتداع" و"الإحداث في الدين"، حيث يعتبر من لوازم الإبداع الإعراض عن المعلومات التراثية المتوارثة المألوفة، أو عدم تقبلها إلا بعد إخضاعها للنقد الصارم، فلا تقبل إلا ببرهان مبين، وكذلك عدم الجمود أو التحجر أو شدة التمسك برأي مسبق، بسبب عوامل غير حقانية، وغير موضوعية" (40).

بل هناك من يدعو إلى إزاحة الاجتهاد تماما، وإيجاد أصل آخر للشرع يحل محله وهو الحكمة، لأنها أهم وأشمل منه، وهي وحدها التي تكفل للإسلام أن يرد على تحدياته. وهنا يقول جمال البنا: "يعجب الإنسان كيف فات على الأئمة الأعلام أن يجعلوا من الحكمة أصلا من أصول الإسلام، ومصدرا من مصادر الفقه، بعد أن ذكر القرآن الكريم الحكمة مرارا وتكرارا، وقرنها بالكتاب.. وأغلب الظن أن الفقهاء عزفوا عن الاعتراف بأصل ومصدر مفتوح، غير محدد، وغير منضبط، يسمح بالانفتاح والتعددية، وهي صفات يضيق بها الفقهاء عادة، لأنها تفتح عليهم بابا لا يمكنهم التحكم فيه" (41).

ويحاول البنا أن يستلهم معنى الحكمة من القرآن الكريم فيراها هي: "العقل الخير، والقيم العليا، والعلم الهادي، الذي يستبعد الخرافة، ويحول دون أن يضل المؤمنون"، ثم يفصلها في ضرورة أن ينهل المسلمون من كل ما يصل إليهم من علوم وفنون وفلسفة دون حرج، لأن القرآن يحض على هذا، والواقع يفرض ذلك (42)، خاصة في ظل الثورة المعرفية التي شهدها العصر الحديث. لكن هذه الرؤية ليست جديدة تماما قياسا إلى ما ورد في شروط الفقهاء لمن يتصدى للاجتهاد، حيث جعلوا الاطلاع على علوم العصر ومجريات الواقع شرطا مهما للقيام بهذه المهمة.

وفي كل الأحوال فإن دواعي وضرورات الاجتهاد قائمة ومتجددة ودائمة، ومنها خلود الشريعة الإسلامية لكونها خاتمة الرسالات السماوية، ما يحتم الاجتهاد المستمر، لمواكبة أي جديد يقع، وأي طارىء يطرأ، وأي حاجة تظهر. ويزيد من هذا الأمر أن الإسلام دين للعالمين، بما يفرض الاجتهاد لواقع يختلف باختلاف الأمكنة والأزمنة والأعراف والتقاليد. كما أن طروء البدع على أحكام الشرع، زيادة أو نقصا، بتقدم السنين، تستلزم وجود حركة اجتهاد دائبة لإزالة هذه البدع، والتصدي للمبتدعين، وتذكير الناس بجوهر

الإسلام، وحقيقة شريعته وأحكامه. وتناهي نصوص الأحكام الشرعية ولا نهائية المشكلات التي تترى في الواقع المعيش، توجب السعي إلى استنباط فروع فقهية جديدة تضبط حركة الحياة بالشرع [43]. وإذا أوجبت الحياة المتدفقة بلا هوادة ظهور دواعي أخرى، فإن الاجتهاد يجب أن يتجدد لمواكبتها.

ومهما كان الخلاف حول نطاق الاجتهاد ضيقا واتساعا، تخصصا أو مشاعا، فإنه في كل الأحول ضرورة لأي حديث يقال، وأي تصور يُبنى، وأي تصرف في سبيل التجديد والإحياء والنهضة والإصلاح.

وانطلاقا من إقرار فريضة الاجتهاد وحقه، فهناك عدة قضايا من الضروري أن يقوم حولها النقد الذاتي لأصحاب الرؤية الإسلامية، توطئة لإصلاحها ودمجها في المشروعية السياسية، يمكن سرد أهمها على النحو التالي:

1 – قيام المشروعية على الجماعة لا الشريعة، بحيث يصبح الشعب هو مصدر السلطة، وليس الشرع، وقد تضمنت بالفعل مبادرة الإصلاح التي أطلقتها جماعة "الإخوان المسلمين"، وبرامج الأحزاب الإسلامية تحت التأسيس، ما يؤكد على أن الأمة مصدر السلطات.

2 – توحد مرحلتي الصبر/ الدعوة والتمكن/ الدولة، فلا يكون الفكر والسلوك في الأولى معتمدا على المجاراة والمداراة بحيث إذا وصل الإسلاميون للسلطة انقلبوا على قواعد اللعبة السياسية التي أوصلتهم إلى سدة الحكم.

3 – تديين السياسة لا تسييس الدين، أي منح السياسية إطارا أخلاقيا ممكنا، على غرار ما ذهب إليه فلاسفة سياسيون مسلمون أقدمون، أو ما فعله كانط في الفلسفة السياسية الغربية، دون استغلال الدين في الممارسة السياسية، ما يضر بجلاله وقدسيته، ويشكل تلاعبا بعقول الجماهير المصرية المتدينة بطبعها.

إن تديين السياسة يبدو مقبولا، إذ إن وضع إطار قيمي أخلاقي، ينبع من الدين أو حتى من التقاليد والأعراف الحميدة السائدة، من أجل تهذيب حركة السياسة، وإبعادها عن التوسل بالتلاعب والمخاتلة والخديعة، كان، ولا يزال، مطلبا، تجاهد الفلسفة السياسية في سبيل بلوغه. أما تسييس الدين فيجب رفضه على الإطلاق، فإضفاء صفة الدين على ممارسات سياسية، يضر بالدين والسياسة معا، لأنه ينتج في نهاية المطاف ألوانا سياسية متعددة

من التلاعب الملفوظ بمصالح الناس وعقولهم، وتأويلات دينية ملفقة تضر بفقه الواقع، لأنها تقدم مصالح فئة بعينها على أنها رؤية الدين الوحيدة التي تنطوي على صواب مطلق.

4 – التماثل لا التمايز، أي الاندماج في المجتمع، وعدم تكفيره، أو احتقاره ونعته بالجاهلية ، ونعت أتباع الجماعات الإسلامية بأنهم الفئة المؤمنة أو المسلمة أو الناجية وغيرهم دون ذلك. وهي الآراء التي بلورها سيد قطب في كتابه "معالم في الطريق"، وأكملها شقيقه محمد قطب في "جاهلية القرن العشرين"، وطبقها بالفعل شكري مصطفى، أمير "جماعة المؤمنين"، وحمل اسمها تنظيم نشأ في الثمانينيات من القرن المنصرم، وهو "الناجون من النار". ولقد دحضت هذه الرؤية حتى من بين فصائل الحركة الإسلامية ذاتها، فردّ حسن الهضيبي، المرشد الثاني في تاريخ الإخوان، على سيد قطب، بكتاب "دعاة لا قضاة"، وتخلت الجماعة الإسلامية عن هذا التصور في كتاب "حرمة الغلو في الدين وتكفير المسلمين"، لكن لا تزال المسألة بحاجة إلى جهد، يضمن عدم العودة إليها مستقبلا، نظرا لخطورة هذه النزعة، حين يسعى أصحابها إلى ترجمتها في الواقع.

ومن الضروري أن يمتد هذا التماثل في شقه السياسي والاجتماعي إلى أقباط مصر، وليس فقط المسلمين غير المنخرطين أو المنتمين إلى "الجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي". وقد أفردت مبادرة "الإخوان المسلمون" للإصلاح بالفعل، جزءا خاصا بالأقباط، قائلة "موقفنا من الإخوة الأقباط مبدئي وثابت، مفروض على المسلمين بموجب إسلامهم وإيمانهم، مؤكد بنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفية – قولية وعملية – وهو أن الأقباط جزء من نسيج المجتمع المصري، وهم شركاء الوطن والمصير، لهم ما لنا وعليهم ما علينا، وأن حرية الاعتقاد والعبادة محترمة للجميع، والتعاون في كل ما يخدم الوطن ويحقق الخير لكل المواطنين أمر لازم، وضرورة تأكيد الوحدة الوطنية، وعدم السماح لأي نشاط يؤدي إلى إثارة مشاعر التفرقة الدينية أو التعصب الطائفي" (44).

لكن جماعات وتنظيمات إسلامية أخرى لم تحسم حتى الآن موقفها من الأقباط، فعمليا لا تزال الخطوة التي أقدم عليها مؤسسو حزب الوسط بإشراك أقباط معهم في عملية التأسيس هذه، عزلاء ، وعلى مستوى الخطاب لاتزال مفردات المتطرفين الإسلاميين مشبَّعة بالتمييز ضد الأقباط، شأنه في ذلك شأن خطاب المتطرفين المسيحيين في نظرتهم للمسلمين.

5 – من الاستشارة والشورى إلى الديمقراطية، فالأولى ملزمة، والديمقراطية بآلياتها العصرية تبدو مطابقة لها، كما يري بعض فقهاء السياسية الإسلاميين، أما الثانية، فغير ملزمة، ما يعني تكريس الاستبداد باسم الدين أو الشرع. وهنا يجب أن يفض التنازع النظري، أو الجدل المفاهيمي، حول الشورى والديمقراطية، خاصة أنه ليس هناك اتفاق بين الفقهاء على كون الشورى أساس الحكم الإسلامي من عدمه، فبعضهم يرى أنها الأساس، وبشكل دائم وثابت، منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وحتى قيام الساعة، وهناك من يؤكد أنها الأساس في زماننا الحاضر، خاصة فيما لا نص فيه، ويرفض الشيعة أن تكون الشورى أساسا للحكم لا بعد وفاة الرسول ولا في زماننا الحاضر، ويطرحون بدلا منها "ولاية الفقيه" (45).

وحاول البعض حل هذه المعضلة عبر اصطلاح توفيقي هو "الشوراقراطية" (46)، وركز آخرون على المضمون دون الشكل، أو اللفظ، باعتبار أن "العلاقة بين الشورى والديمقراطية جوهرها المشاركة، وربما يتسنى بتحليل الأخيرة كمفهوم شامل متعدد الأبعاد، وتحليل مفهومي الشورى والديمقراطية كآليتين سياسيتين مرنتين في أشكالهما وأساليبهما، الخروج من دوامة رفض إحداهما، أو الظن باستحالة الجميع بينهما، أو الخلط بين استيراد الطرائق والأساليب الديمقراطية، وبين إحلال المنظومة القيمية الغربية محل المنظومة القيمية الإسلامية، كإطار مؤسسي حاكم لتلك الطرائق والأساليب. وقد يعفينا ذلك أيضا من الجدل العقيم الذي يفرغ الشورى من محتواها بالزعم أنها غير ملزمة" (47).

وقد حسم الرعيل الأول من الإصلاحيين الإسلاميين في العصر الحديث هذه المعضلة، فالأفغاني لم يكن يفرق بين الشورى والديمقراطية، ومحمد عبده كان يرى أن الأولى مطابقة للثانية، ومحمد رشيد رضا، كان يعتبر الديمقراطية هي حكم الأمة الشوروي (48). لكن صعود التفكير السلفي أعاد العجلة إلى الوراء، وجدد الجدل حول مفهومي الشورى والديمقراطية، ورشحت عليهما تصوراته حول الخصوصية والهوية والصراع الحضاري، فزادت المسألة تعقيدا.

6 – الانتخاب لا البيعة، فالأول يعني الاحتكام إلى الجماهير في ظل تنافس ،أما الثانية فتبدو مرادفة لعملية الاستفتاء حول شخص واحد. ويبدو هنا من المعيب أن تطالب الجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي بديمقراطية،

تتوسلها لتبلغ بها ما لم تصل إليه بالعنف، في وقت تعاني فيه، شأنها شأن التنظيمات السياسية الأخرى في مصر، من غياب الديمقراطية الداخلية. فإذا أخذنا "الإخوان المسلمون"، بوصفها الجماعة الأكبر والأكثر فاعلية، نجد أنهم إن كانوا قد جعلوا من قرارات "مجلس الشورى العام" الذي هو بمنزلة السلطة التشريعية للجماعة، ملزمة، وحددوا ولايته بأربع سنوات هجرية، فإنهم لا يزالون رهن مبادئ أساسية تبعدهم عن الديمقراطية، مثل "البيعة"، التي اهتم بها البنا في تشكيل علاقة التنظيم الداخلية باعتبارها ضمانا لتماسك الجماعة واستمرارها، و"الأبوية"، التي تقوم عليها العلاقة بين القاعدة والقيادة داخل الجماعة، واعتماد "الواجبات قبل الحقوق"، مما جعل الجماعة توسع من الإجراءات العقابية التي تتخذ ضد العضو المقصر في أداء دوره، فضلا عن "السرية"، خاصة في الفترة التي تعاظم فيها دور "التنظيم الخاص" (49)، علاوة على تكلس الجماعة وشيخوخة قيادتها وتمركزها، ذهابا وجيئة، حول "نص" مؤسسها الشيخ حسن البنا، وتضييقها الخناق على الجيل الجديد من نشطائها، الذين يريدون أن ينزعوها من حضن التقليدية ويرمون بها في قلب الحداثة، علاوة على غياب "البرنامج العصري المتكامل" لديها بما يفقدها أحيانا حسن التعاطي مع المشكلات القائمة.

7 – المصلحة القطيعة قبل النص الظني، فالأولى تقدم على الثاني، حسبما حدث غير مرة في عهد الخلافة الراشدة، ولعل المثل الأنصع في هذا الشأن، هو ما أقدم عليه الخليفة العادل عمر بن الخطاب، حين أوقف في عام الرمادة حد السرقة. وهنا من الواجب أن تنتبه الحركة الإسلامية إلى أن الشريعة، التي تنادي دوما بتطبيقها، "حقوق قبل أن تكون حدودا" (50)، فالحق هو الأصل، والحد تابع له، أو مترتب عليه، وليس هو جوهر الشرع، كما هو سائد في خطاب أغلب الجماعات التي ترفع الإسلام شعارا سياسيا لها.

8 – عدم حصر الجهاد في بعده الديني (51): فهناك آفة أصابت توظيف "الطاقة الغضبية" في فهمنا الآني للإسلام، فضيقت الباب أمام تفريغ سورة الغضب بالاقتصار على حالة الحرب والنضال المسلح، وجعلت من هذا فقط "الجهاد" مع أن النص يتسع لألوان أخرى تمت إزاحتها بحكم واقع

مرير جعل هذه الأمة دوما في رباط عسكري. ومثل هذا الوضع جعل الخلاف الفقهي بتاريخيته المعهودة يرشح على تحديد موقف راهن من الجهاد يستوجب التعامل معه عدم الاكتفاء بالبُعد الديني في فهمه وتقويمه، وجعل مصالح الناس تتوارى خلف طبقات متلاحقة من تفاسير النصوص الدينية، مع أن هذه التفاسير لا يجب أن تتمتع بقدسية ولا يكتسب أصحابها عصمة فبعضها صادفها الهوى، وبعضها موزع على مصالح وحسابات شخصية وفئوية وطائفية ومذهبية ومختلفة، وجزء منها نزيه مجرد عن الهوى والمصالح، ولا يبتغي إلا مرضاة الله سبحانه وتعالى، ومع ذلك يجب أن يبقى في طور الرأي، القابل للأخذ والرد، ولا يلبس أبدا أي ثوب مقدس.

وترى الحركة الإسلامية المعاصرة أن الجهاد لا يكون إلا من زاوية دينية. ومثل هذا التصور يغفل أن الذود عن العرض والنفس والمال لا يقل قدسية، بحسب مقاصد الشرع، عن الدفاع عن الدين وحفظه ومناصرة المسلم وتأييده، حتى ولو جاء الأول بعد الثاني في الترتيب حسبما ذهب الفقهاء. وإذا اتسعت الأهداف وتعصرنت في الوقت ذاته يصبح الذود عن الوطن واجبا مقدسا، ولا يحتاج النهوض به الاستناد إلى نص ديني أو تبرير فقهي، اللهم إلا إذا كان ذلك من قبيل إلهاب الهمة وشحذها، نظرا للدور الذي يلعبه الدين في تشكيل الحالة المعنوية والتعبئة النفسية والمنظومة القيمية للأفراد في مجتمعاتنا.

فالذود عن الوطن دفاع عن تاريخ وحاضر ومستقبل، عن أهل وعشيرة أقربين، عن ذكريات ووجود وتحقق، عن الاستمرار والبقاء في ظل كرامة وعزة. وتقدم السيرة النبوية مثلا ناصعا في ذلك من خلال إقرار الرسول صلى الله عليه وسلم بأن مكة أحب بقاع الأرض إلى قلبه، وما كان سيخرج منها لولا أجبره مشركوها على ذلك. وقياسا يصبح من حق كل فرد أن يقول أن بلده أحب البلاد إلى نفسه، وبالتبعية فإن الدفاع عنه يبقى واجبا، يكتسب قدسية إذا كان هذا البلد يصون كرامته وحريته، أي يوفر له كل حقوق المواطنة، بمفهومها الحديث، وألا يكون بلده في حال اعتداء على الغير، تفقد الحرب مشروعيتها وعدالتها. ومن هنا جاءت الدولة، بحدودها وسلطاتها واعتبارها أرقى الكيانات الاجتماعية بفعل صيرورة التاريخ وواقع الحال، لتجعل من يموت دفاعا عن بلده "شهيدا" ويأتي جهازها الديني ليقر هذا، ويقول إن مثواه الفردوس الأعلى.

وحصر الجهاد في بعده الديني، فضلا عن أنه يجور على جوانبه الأخرى مثل الجهاد في العمل والعلم وكبح شرور النفس، فهو قد يؤثر سلبا كل ما يترتب على مبدأ المواطنة في دول بها أقليات غير مسلمة. ويزداد هذا التأثير بالنظر إلى أن الدول العربية المطلوب منها أن ترفع راية الجهاد أكثر من غيرها، وأقصد بها "دول الطوق" بالنسبة لإسرائيل، يشكل المسيحيون، بمختلف مذاهبهم، جزءا ذا بال من قوتها الديموجرافية، وهم ينخرطون في صفوف قواتها المسلحة، المنوط بها أن تمارس الدفاع عن الوطن في أعلى صوره، وفي صيغته "المنظمة"، التي تتوافر لها أغلب، إن لم تكن كافة، شروط الجهاد، التي اصطلح عليها الفقهاء القدامى، ومن يستدعون ما ذهبوا إليه ممن يتصدون للفتوى وإنتاج الخطاب السياسي داخل الحركة الإسلامية المعاصرة.

إن حركة إسلامية في بلاد نكبت بأنظمة وظروف ورزقت بثروات وموقع جيواستراتيجي جعلها مستهدفة عسكريا بشكل مستمر على مدار التاريخ، كان من الواجب عليها أن تكون قد حسمت خلافها حول مفهوم الجهاد في معناه ومبناه ومقصده، وأضافت في هذا إلى ما خلفه الأولون من الفقهاء، معتمدة على "نص" ترك الباب مفتوحا على مصراعيه أمام تأويله ولم يحجر على عقل في هذا، وعلى مصلحة الأمة المتجددة دوما، والتي تقدم أحيانا على النص، إن كانت هناك ضرورة.

وإذا كان ما سبق يمس قضية الجهاد ضد العدو الخارجي فإن من الضروري أن يتم على التوازي نزع صفة الجهاد عن الممارسات العنيفة المتجاوزة، التي تستهدف المجتمع، حسبما درج العديد من "الجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي"، طيلة العقود المنصرمة. ولقد أقدمت "الجماعة الإسلامية" في مبادرتها الشهيرة لوقف العنف، على هذه الخطوة حين أقرت أن "هداية الخلق إلى الحق هي الغاية الأسمى للدعاة إلى الله.. أما الحسبة والجهاد فهما وسيلتان لتعبيد الناس لربهم، ولذا فإن هداية الخلائق مقدمة على الجهاد، إذ إن الغاية مقدمة على الوسيلة، فإذا تعارضت الغاية مع الوسيلة قدمت الغاية.. وإنما شرع الجهاد في سبيل الله لدرء الفتنة، فإذا أصبح الجهاد نفسه محدثا للفتنة في الدين، ومانعا لتعبيد الناس لربهم، وصدا للناس عن دعوة الحق، وتخويفا للشباب من ثمرة دعوة نقية، لم يحقق الجهاد بذلك مقصوده الأسمى، وبذلك تكون هداية الخلائق وتعبيد الناس لربهم هي الأصل، والجهاد فرع عليها، فإذا تضاد الأصل مع الفرع قدمنا الأصل على الفرع" (52).

9 - ضرورة الالتفات إلى "القوة السلسلة": فبوسع "الإسلاميين" أن يقدموا للسياسة ما هو أفضل، وأكثر نفعا، من مجرد انتظار الحكم، أو التوسل بأدوات عدة للقفز إليه، وبإمكانهم في الوقت نفسه أن يقدموا للدين، ما يحفظ له جلاله وقدسيته، ويبعده عما ألقته الممارسة السياسة على كاهله من أعباء جسام طيلة التاريخ الإسلامي، فيحققوا لأمتهم ما تحتاجه بالفعل، ولأنفسهم ما يقيهم من تغول مناوئيهم، وشرور المغرضين منهم، الذين يستخدمون الدين في تحقيق مآربهم الشخصية، دون لوم، أو ورع.

فالسياسة تبدو في خطاب "الإسلاميين" دائرة في فلك "القوة الصلبة" أو "الخشنة" التي تعني الاهتمام بالركائز العسكرية والاقتصادية للقوة. ومن ثم سعت "الجماعات والتنظيمات السياسية ذات الإسناد الإسلامي" إلى امتلاك هاتين الركيزتين، فكونت تنظيمات سرية، دججتها بالسلاح، وقوت ساعدها بالتدريب القتالي، لتدخل في مواجهة دموية مع الأنظمة الحاكمة. وعلى التوازي دخلت هذه الجماعات إلى عالم المال، لتستزيد منه، وتوظفه في خدمة أهدافها السياسية، فبدت بذلك خصما من رصيد مجتمعاتها وليست إضافة إليه.

أما لو ركزت هذه الجماعات على تحصيل "القوة الناعمة" أو "السلسلة" في جانبها المتصل بتعزيز التماسك الأخلاقي للجماعة، وتحقيق الامتلاء الروحي للأفراد، وإبراز ما في جوهر الإسلام من قيم إنسانية حياتية إيجابية، وما أكثر وأعمقها، لبدت في هذا إضافة إلى مجتمعاتها، لأنها ستوفر لها رموز وأشياء هي في أشد الحاجة إليها في الوقت الراهن، بل إنها ستسهم في تعزيز وزن العالم الإسلامي في النظام الدولي، الذي تمتلك القوة الكبرى فيه من الموارد الصلبة للتفوق الكثير، حيث الآلة العسكرية الجبارة والاقتصاد الضخم، لكن ينقصها التماسك الأخلاقي والطاقة الروحية، حسبما يصف علماء السياسة الأمريكيين بلادهم.

لقد ضيع الإسلاميون وقتا طويلا في الهرولة وراء السياسة في أبعادها العليا، الملاصقة تماما لظاهرة السلطة، مع إهمال دائم للجوانب "القاعدية" للممارسة السياسية، والمتصلة بالموارد الناعمة للقوة، من سلطان المعرفة وجلال الطاقة الروحية، والتمسك بالفضائل الاجتماعية، والقيم العظيمة التي يرسخها الدين الإسلامي. وطيلة هذا الوقت يدفع من يرفعون من الإسلام شعارا سياسيا ثمن تصورهم المنقوص، ويخسر الدين نفسه مساحات يمتلك بنصه المقدس أن يملأها، فتزداد فاعليته في الحياة، في وقت يتعرض فيه لضربات من كل حدب وصوب.

10 – التخلي عن أوهام الحتميات التاريخية: ينحاز معتنقو الأيديولوجيات السياسية دوما إلى حتميات تاريخية، تنتهي بانتصارهم في خاتمة المطاف، فالشيوعيون اعتقدوا أن دكتاتورية البروليتاريا ستحكم في النهاية، وبعض الليبراليين يتصورون أن الرأسمالية والديمقراطية هما "نهاية التاريخ وخاتم البشر"، لكن كلا الاتجاهين لا يؤسس تصوره الخاطيء على معتقد ديني كما تذهب "الجماعات والتنظيمات السياسية ذات الإسناد الإسلامي"، والتي لا تختلف هنا كثيرا عن "اليمين المسيحي المتطرف" أو "اليهود الأرثوذكس"، فالجميع يتوهم أن الفوز سيكون من نصيبه في صراع الحياة المرير.

وإذا كان من اليسير تفنيد بعض ما يعتنقه أصحاب الأيديولوجيات السياسية الخالصة، فإن نقد ما يذهب إليه من يخلطون الدين بالسياسة أصعب وأكثر تعقيدا. فهؤلاء يلبسون تصورهم البشري ثوبا مقدسا، ويصفون ما يدور في أذهانهم بأنه تعاليم إلهية، وأوامر ربانية، ومن ثم يكون على من يخالفهم الرأي عبئا مضاعفا، لأنهم سيتهمونه بالكفر أو على الأقل الفسوق والعصيان، وقد يستحل بعضهم دمه، وسيثيرون المجتمع ضده، في محاولة لإضعافه، أو إسكاته.

فما طرحته الشيوعية عن حكم البروليتاريا، وما ذهب إليه ليبراليون بحديثهم عن أن ما وصلت إليه المجتمعات الرأسمالية في الوقت الراهن هو أرقى نظام اجتماعي وسياسي، ولن يكون بوسع البشر في أي مكان أن يبدعوا ما هو أفضل منه، لاقى انتقادات لاذعة، ودبِّجت في تفنيده آلاف الدراسات، لكن ما تعتقده الجماعات والتنظيمات السياسية ذات الإسناد الإسلامي حول عودة الخلافة الإسلامية في النهاية، بعد مرور التاريخ الإسلامي بمراحل من الملك العضوض والجبريات أعقبت الخلافة الراشدة، يخشى كثيرون من التصدي له نقدا، لخوفهم من هجوم هؤلاء المسند بآيات قرآنية وأحاديث نبوية، يؤولونها حسب ما تقتضيه مصلحتهم، مع أن نقد هذا التصور، الذي يخالف فكرة الدورات الحضارية المبرهنة تاريخيا، يبدو مهما في الظرف الراهن، ومع أن هذا الاعتقاد مؤسس على حديث موضوع، نسب زورا إلى الرسول الكريم.

فإيمان الإسلاميين بحتمية عودة الخلافة – رغم أنها نظام حكم أبدعه صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يأمر به رب العزة سبحانه وتعالي – طالما قادهم إلى معارك مريرة،

مسلحة تارة وفقهية تارة أخرى، استنفدت على وجهيها جهدا كبيرا كان يمكن استخدامه في تطوير أفكار الحركة الإسلامية، بما يؤهلها لطرح برامج عصرية للحكم، ويفرض دمجها في الشرعية السياسية والمشروعية القانونية، وكان أيضا يمكن استخدامه في تشخيص داء التخلف المادي والفكري الذي يعاني منه المسلمون حاليا، حتى يكون بمقدرتهم وصف الدواء الناجع، الذي يعيد إليهم ولو جزء من قوتهم الحضارية التي غربت منذ قرون.

إن التعلق بآمال عريضة والتمسك بغايات سامية مسألة ضرورية لإعطاء الحركة في الواقع المعيش زخما أكبر وتصورا أعمق وإصرارا أشد، شريطة أن تكون هذه الآمال وتلك الغايات قابلة للتحقق، وليست مجرد أوهام تتبدد حين يتم وضعها محل اختبار عملي.

هوامش الفصل الثاني عشر

1 – عمر فروخ، "التجديد في المسلمين لا في الإسلام"، (بيروت: دار الكتاب العربي)، ص ص (9 ، 10).
2 – د. نور الدين الخادمي، "التجديد من منظور مقاصد الشريعة"، "، مجلة "المنار الجديد"، العدد (33)، شتاء 2006، محرم 1427 هـ/ يناير 2006، ص ص (11 ، 12).
3 – هاني عبد الوهاب المرعشلي، "التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر: جمال الدين الأفغاني وقضايا المجتمع الإسلامي"، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية)، الطبعة الأولى، ص3.
4 – أمين الخولي، "المجددون في الإسلام"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) مكتبة الأسرة، سلسلة (الأعمال الدينية) 2001،ص (43 ـ 50).
5 – أمين الخولي، مرجع سابق، ص (51 ـ 67).
6 – المرجع السابق، ص 66.
7 – عبد المتعال الصعيدي، "المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر"، (القاهرة: مكتبة الآداب)، 1416 هـ/ 1996م)، ص 7.
8 – المرجع السابق، ص (435 ـ 437).
9 – عبر جمال البنا عن رؤيته هذه في عدة كتب أهمها، "تجديد الإسلام وإعادة تأسيس منظومة المعرفة الإسلامية" و"نحو فقه جديد" في ثلاثة أجزاء" و"الإسلام دين وأمة وليس دينا ودولة"، وجميعها نشرتها دار الفكر الإسلامي التي يملكها البنا، وتطبع أعماله.
10 – أنتج الدكتور زكي نجيب محمود عدة كتب في هذا الشأن منها "تجديد الفكر العربي" و"قيم من التراث" و"المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري" و"ثقافتنا في مواجهة العصر" و"في تحديث الثقافة العربية" و"رؤية إسلامية". وصدرت هذه الكتب في طبعات متتالية من دار الشروق بالقاهرة، وأعاد مشروع مكتبة الأسرة طباعة بعضها.
11 – حول هذا المفهوم انظر: د. أحمد عرفات القاضي، "تجديد الخطاب الديني"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) مكتبة الأسرة، سلسلة (العلوم الاجتماعية) 2008.
12 – د. محمد حلمي عبد الوهاب، "تجديد الخطاب الديني .. قراءة في خطاب التجديد"، مجلة "رواق عربي" مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، العدد رقم (47) سنة 2008، ص 27.
13 – استخدم هذا المصطلح نبيل عبد الفتاح، انظر:
– نبيل عبد الفتاح، "سياسات الأديان: الصراعات وضرورات الإصلاح"، (القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات)، الطبعة الأولى، 2003.
14 – فرانك بيلي، "معجم بلاكويل للعلوم السياسية"، مرجع سابق، ص ص (569 ، 570).
15 – تم الاعتماد في كل هذا الجزء على:
– د. عبد المنعم الحفني، "موسوعة الفلسفة والفلاسفة"، (القاهرة: مكتبة مدبولي) الطبعة الثانية 1999، الجزء الأول، ص ص (151 ، 152).

16 – سورة "هود" الآية 88.
17 – سورة "النساء" الآية 114.
18 – انظر: د. عبد الحليم محمود، "منهج الإصلاح الإسلامي في المجتمع"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) مكتبة الأسرة، سلسلة (الأعمال الدينية) 2003.
19 – انظر: بن تيمية، "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية".
20 – د. رفيق العجم "أثر الخصوصية العربية في المجتمعية الإسلامية"، (بيروت: دار الفكر اللبناني) الطبعة الأولى 1993، ص 98.
21 – تشارلز آدمس، "الإسلام والتجديد في مصر"، ترجمة: عباس محمود، وتقديم: مصطفى عبد الرازق، (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة) سلسلة (إصدارات خاصة)، العدد رقم (32)، الطبعة الثانية، 2006، ص 4.
22 – المرجع السابق، ص (103 ـ 106).
23 – طهاري محمد، "مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده"، (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب/ تونس: الدار التونسية للنشر)، الطبعة الأولى، 1984، ص ص (68 ، 69)، ص 79 .
24 – المرجع السابق، ص 81.
25 – عباس محمود العقاد، "عبقري الإصلاح والتعليم الإمام محمد عبده"، (بيروت: دار الكتاب العربي)، 1971، ص 84.
26 – مالك بن نبي، "وجهة العالم الإسلامي" ترجمة د. عبد الصبور شاهين، ص 56.
27 – محمد جمال طحان، "وعي الكواكبي بين المرفوض والمرغوب" مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد (346)، ديسمبر 2007، ص (73 ـ 86).
28 – د. عبد السلام هراس، "أثر مدرسة المنار في المغرب العربي"، مجلة "المنار الجديد"، العدد (33)، شتاء 2006، محرم 1427 هـ/ يناير 2006، ص ص (98 ، 99).
29 – عمار علي حسن، "أوجه الشبه والاختلاف بين الجماعات الإسلامية الراديكالية في مصر"، بحث غير منشور، قدم لندوة "الحركة الإسلامية في مصر"، التي نظمها مركز دراسات التنمية السياسية والدولية، الذي كان يعمل في إطار مؤسسة (الصحفيون المتحدون)، 1994.
30 – انظر: السيد يسين، "إعادة اختراع السياسة من الحداثة إلى العولمة"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) مكتبة الإسرة، سلسلة "العلوم الاجتماعية"، 2006، ص 165.
31 – تم الاعتماد بتصرف في التعريف الأولى للاجتهاد على "دائرة المعارف الإسلامية"مرجع سابق، المجلد الثاني، ص (232 ـ 234).
32 – عباس محمود العقاد، "التفكير فريضة إسلامية"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) مكتبة الأسرة، الأعمال الدينية، 1998، ص ص (106 ، 107).
33 – للاطلاع على نماذج من اجتهادات الرسول (ص) انظر:
– الشيخ عبد الرحمن تاج، "السياسة الشرعية والفقه الإسلامي" سلسلة (كتاب الأزهر) شوال 1415 هـ، ص (149 ـ 177).
34 – راجع في هذا الشأن: د. محيي الدين محمد قاسم، "السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث"، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي) الطبعة الأولى 1418هـ/ 1997 م، ص (142 ـ 150).
35 – انظر، د. سامي محمد الصلاحات، "معجم المصطلحات في تراث الفقهاء"، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية) الطبعة الأولى، 1427 هـ/ 2006 م، ص 16.

36 – عبد الملك بن عبد الله الجويني، "غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: عبد العظيم الديب، (الدوحة: الشئون الدينية) 1400 هـ، ص 16.

37 – المرجع السابق ص 17.

38 – زكي الميلاد، "من التراث إلى الاجتهاد: نقلة فكرية تمنع الإرهاب"، مجلة "الكلمة" العدد (51) السنة الثالثة عشرة، ربيع 2006م - 1427 هـ، ص (63 - 66).

39 – الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، تحقيق وتقديم د. محمد عمارة، ، (القاهرة: دار الشروق) الطبعة الثانية، 1427 هـ / 2006م، الجزء الثالث، "الإصلاح الفكري، والتربوي، ص ص (470 ، 471).

40 – د. حسني أحمد علي المتعافين "نظرات إضافية في المصطلحات" طبعة خاصة، الطبعة الأولى 1428 هـ/ 2007م

41 – جمال البنا، "أصول الشريعة"، (القاهرة: دار الفكر الإسلامي) الطبعة الأولى، 2006، ص 109.

42 – المرجع سابق، ص (111 - 116).

43 – د. محمد عمارة، "الإسلام وضرورة التغيير"، (القاهرة: دار المعارف) ص 101.

44 – مبادرة الإخوان للإصلاح، مصدر سابق.

45 – لمزيد من التفاصيل انظر:

– صادق عبد الله، "الشورى ودور الأمة في الحكم"، مجلة "المنطلق"، العدد (65)، إبريل 1990، ص (135 - 146).

46 – د. حيدر إبراهيم علي، مرجع سابق، ص 146.

47 – د. السيد عمر، "نواة الشورى والديمقراطية: رؤية مفاهيمية"، مجلة "المسلم المعاصر"، السنة الثالثة والعشرين، العدد (91)، فبراير - أبريل 1999، ص 146.

48 – صادق عبد الله، مرجع سابق، ص 146.

49 – د. حيدر إبراهيم علي، مرجع سابق، ص (201 - 210).

50 – لمزيد من التفاصيل حول هذه المسألة، انظر:

– د. محمد عمارة، "الإسلام وحقوق الإنسان"، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، سلسلة "عالم المعرفة"، العدد رقم (89).

51 – عمار علي حسن "اختزال الجهاد في بعده الديني قد يضر بمصالحنا الآنية" جريدة" الحياة" التي تصدر في لندن باللغة العربية، 22/ 4/ 2003.

52 – حمدي عبد الرحمن عبد العظيم وآخرون، "تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء"، (القاهرة - مكتبة التراث الإسلامي)، سلسلة "تصحيح المفاهيم"، الطبعة الأولى، يناير 2002، ص ص (3 ، 4).

الفصل الثالث عشر
الطرق الصوفية بين التحديث والثقافة التقليدية

تضرب الصوفية بجذورها في تاريخ اجتماعي طويل، ومن ثَم فإنها تحال دوما إلى الجماعات التقليدية، لاسيما من منظور بعض رؤى وأفكار ونظريات التحديث التي تربط بين كثير ممن يتمسكون بالتصورات الدينية وبين التقليد، أو القديم الذي لا يمكن ولا يجب أن يموت أو ينتهي وجوده وتأثيره في حياتنا. في الوقت ذاته فإن الصوفية تفاعلت مع التحديث، حين تمكنت من استقطاب فئات محدثة (بفتح الدال والثاء) كما تفاعلت مع الحداثة حين التفت إليها الكثير من الدراسات الفلسفية والأدبية التي تعتمد الحداثة طريقا لها، وراحت تنهل ممن أنتجه فلاسفة المتصوفة وولاتها بوصفه يحمل أفكار حداثية، وينطوي على لغة حداثية أيضا.

أولا: مفهوم التحديث وتفاعلاته... مسار عالمي تنازعه الخصوصيات المحلية

في مفهومه البسيط يعد التحديث أو "العصرنة"، كما يحلو للبعض أن يطلق عليه، عملية شاملة، تنقل المجتمعات الإنسانية من وضع تقليدي إلى حالة متطورة [1]. أما المفهوم المركب فيدخل في جدل متعدد الأبعاد حول ماهية التقليدي ومظاهر التطور الاجتماعي وجوانبه، وعما إذا كانت عملية التحديث تسير في خط مستقيم أم متعرج، وتدلف كذلك إلى مناقشة البصمات التي تركها الصراع بين مختلف الأيديولوجيات على التصورات المرتبطة بالتحديث.

وتتجلى ملامح هذا التركيب في تعريف صمويل هنتنجتون للتحديث بأنه عملية متعددة تفترض تغيرات في جميع حقول الفكر والنشاط الإنساني، ولذا فهي "كل متماسك" تتبدى مظاهره الأساسية في التمدن والتصنيع وتطبيق الديمقراطية وانتشار التعليم وانخراط وسائل الإعلام في بناء المعرفة، وحدوث نقلة جوهرية في القيم والمواقف والتوقعات. وهذه المظاهر مترابطة ومتزامنة إلى درجة التشكيك في ما إذا كانت أصلا عناصر مستقلة[2]. لكن هذا "الكل المتماسك" توزع على اهتمامات حقول معرفية شتى، وتناوله العلماء كل حسب اختصاصه، فبدا في نظر دارسي الاقتصاد متعلقا بتوظيف الأساليب التقنية المتقدمة في السيطرة على قوى الطبيعة ومواردها، بغرض تعزيز رفاه الفرد. أما دارسو الاجتماع فقد كرسوا جل جهدهم لمتابعة ظهور أبنية اجتماعية جديدة ذات وظائف مختلفة، وشرح الآثار السلبية التي تترتب على التحديث أو تصاحبه، سواء على المستوى الشخصي مثل الاغتراب والتفكك الأسري وتراجع مكانة الأسرة الممتدة في التنشئة، أو على المستوى الاجتماعي مثل الاضطرابات المذهبية والعرقية والطبقية. وبالنسبة لدارسي السياسة فيلفت انتباههم أن التحديث تصاحبه مطالب جماهيرية من السلطة، ويرصدون كيفية تعامل الحكام مع هذه المطالب [3]. ويركز الفلاسفة على سبل تغيير الأفكار والتصورات الذهنية بما يقود إلى تجذير العقلانية. ويمثل التحديث بالنسبة للمختصين في العلوم الطبيعية التطورات الملموسة والاكتشافات والطفرات التي يشهدها مسار هذه العلوم، وتأثير ذلك على أوجه الحياة الإنسانية بوجه عام، ويبرز في هذا المضمار أولئك الذين ينصب اهتمامهم على الأبعاد الاجتماعية لهذه الاكتشافات. وهنا يمكن أن نضرب مثالا على الجدل الذي أثير حول الاستنساخ والحمل الاصطناعي.

وهناك ثلاث ملاحظات أساسية على مفهوم التحديث، الذي يرى البعض أنه نشأ جراء اتحاد النظريات الاجتماعية الوظيفية والتطورية والوضعية [4]، يمكن ذكرها على النحو التالي:

1 – لا تسير عملية التحديث، خاصة في الناحية السياسية، إلى الأمام وفي خط مستقيم، بل في خط متعرج، وهو ما برهنت عليه تجارب التحديث في العديد من دول العالم[5]. ولعل هذا هو الذي دفع "فرانسيس فوكاياما" إلى أن يؤكد، في معرض رده على منتقدي رؤيته عن نهاية التاريخ، أن الديمقراطية الليبرالية، التي هي في نظره أعلى مراحل التحديث، لا تخلو من مشكلات

اجتماعية، ويقول "قد تفشل دول في عالمنا المعاصر في تحقيق ديمقراطية ليبرالية مستقرة، وقد يرتد بعضها إلى أشكال أخرى للحكم أكثر بدائية، مثل الحكومة الدينية أو الديكتاتوريات العسكرية، فإنه من غير المستطاع أن نجد ما هو أفضل من الديمقراطية الليبرالية" (6). وهذا معناه أن الدول التي قطعت شوطا في سبيل الوصول إلى نمط حكم ديمقراطي ليبرالي ليس بالضرورة أن تتقدم في سيرها حتى تصل إلى هذه الغاية، أو على وجه الدقة، ليس هناك ما يضمن حتمية بلوغ تلك المرحلة من التحديث، بل يمكن أن تحدث انتكاسة شديدة وتراجع خطى الحداثة إلى نقطة كانت عليها هذه الدول قبل عقود طويلة.

2 – شهد مفهوم التحديث نفسه تطورا على مدار التاريخ في تصور الناس له، "ففي زمن الإمبراطورية الرومانية كان المجتمع العصري هو الذي يمارس الزراعة المتطورة، ويدخل في علاقات تجارية مع مجتمعات أخرى، وتتوافر له مؤسسات الدولة، خصوصا السلطة التنفيذية، والجهاز البيروقراطي، ويعرف نظام الكتابة وسك العملة والري، ويرى العالم من منظور رحب يتجاوز حدود الدول التي طالتها الثورة الصناعية" (7). وتغير المفهوم بعد ذلك فصار يشير إلى تجربة عينية تحققت في مكان معين، وزمان محدد، تتعلق بالتحول الاقتصادي والتقني الذي شهدته أوروبا، والذي بات يشكل ظاهرة مرتبطة بالإنماء الاقتصادي ومحاكاة أنماط مميزة للبلدان الغربية تتمحور حول التصنيع (8). وحين فارقت بعض المجتمعات هذه المرحلة لتصل إلى مرحلة ما بعد التصنيع أو "المجتمعات المبرمجة" (9)، أصبحت النظرة إلى التحديث أكثر رحابة، بعد أن تجاوز المرحلتين السابقتين له المرتبطتين بالعصور الوسطى والثورة الصناعية إلى ما تسمى بمرحلة "ما بعد التحديث"، التي تعني نظام لما بعد عصر الصناعة(10). وتعد هذه المرحلة أكثر تطورا بفعل الثورة العلمية والتقنية، التي ألقت فيها الرأسمالية المعاصرة بثقلها، من أجل خدمة مؤسساتها التجارية والصناعية وحركة رأس المال، واستفادت من تقدم البحث العلمي الكمي الذي كان ثمرة للطفرة التي شهدتها علوم الطبيعة والرياضيات، ومن بعدها علوم الأحياء والهندسة الوراثية والطب.. إلخ (11). وفي وقتنا الراهن

لا يمكن فهم التحديث بعيدا عن ثورة المعلومات والاتصالات، التي أدت إلى تغير في أنماط العمل وأساليب الإنتاج ومناهج التعليم.

3 – هناك من يفرق بين مفهومي التحديث (Modernization) والحداثة (Modernity)، على اعتبار أن الأول مرتبط بالحقل المادي، وخاصة في مجال التصنيع، ويركز على السياق العام، بينما يمثل الثاني كيانا عاما متكاملا ذا خصائص معينة، يركز على البنية (12). وتعني وجهة النظر هذه أن التحديث هو عملية التحول نحو الحداثة بمختلف ظروفها، أما الحداثة فهي الحالة التي نصل إليها بعد اكتمال مرحلة التحديث، وهي تفترض أن التحديث تجربة ثابتة، شبيهة بمراحل النمو عند الإنسان، فمثلا تسبق المراهقة مرحلة الشباب عند جميع البشر، وهذه حقيقية لا ينكرها اثنان.

وبالطبع فإن هذا التصور يجانبه الصواب، فالتحديث عملية تتم في صيرورة دائمة، بحيث يصبح بعض الحديث اليوم قديما في الغد. كما أن الحداثة نفسها تبدو في نظر كثيرين مرحلة انتقالية في تطور بعض المجتمعات، ولذا يتحدثون في الوقت الحالي عن "ما بعد الحداثة". ولذا نجد أن هناك من يستعمل الحداثة والتحديث على أنهما مترادفان، إذ تبدو الحداثة بالنسبة إليه عبارة عن "تتابع للتحولات الفلسفية والسياسية والاقتصادية التي انطلقت في القرن الرابع عشر، وبلغت مداها في القرن التاسع عشر" (13). وقد دلت سياقات عديدة في كتابات عربية على أن هذا الترادف يتم استخدامه بشكل معتاد.

4 – هناك بعض المفاهيم التي يخلط البعض بينها والتحديث مثل التغير الاجتماعي والتغير السياسي والتحضر والتنمية السياسية والتصنيع والمجتمعات الجديدة. وقد تكون هناك قسمات مشتركة أو خصائص متشابهة بين هذه المفاهيم، أو أنها تتداخل مع مفهوم التحديث في كثير من الجوانب لكن أي منها لا يؤدي الرؤية الشاملة التي يمتلكها. فالتغير الاجتماعي يتم في الجوانب التي يبدو من الضروري تبديلها، سواء كان هذا التبديل تعديلا محدودا أو ثورة شاملة. أما الجوانب التي هي حيوية للحفاظ على النسق الاجتماعي وضمان استمراره، مثل التنشئة الاجتماعية والضبط الاجتماعي والموروث الثقافي، فليس من الضروري إزاحتها واستبدالها، حتى نكون بصدد تغير اجتماعي. ولذا فإن "دراسة الظواهر الاجتماعية تفرض ضرورة

النظر إلى وجهي الصورة. الثبات في الحركة والحركة في الثبات. إذ إن المجتمع يوجد في شكل تتال زمني، فهو دائم الحدوث، وليس شيئا حادثا بالفعل أو كائنا، وهو عملية وليس نتاجا" (14). ويبدو هنا أن التغير الاجتماعي لا يأخذ الشكل الجذري والشامل الذي يطالب به التحديثيون، بل يقر بأن هناك ثوابت اجتماعية، تمثل خصوصيات، يصبح بقاؤها ضرورة للاستقرار الاجتماعي، وإذا كان لا بد من تغيير السلبي فيها، فإن ذلك من الممكن أن يتم بشكل متدرج، حتى لا تحدث هزات تفقد المجتمع استقراره.

أما التغير السياسي فيعني التحول في البنى أو العمليات أو الغايات السياسية بما يؤثر على توزيع وممارسة القوة السياسية بمكوناتها، السلطة والإجبار والنفوذ، سواء داخل الدولة الواحدة أم في علاقات الدول. وقد يأخذ التغير السياسي شكل تكيف النظام السياسي مع المطالب والضغوط والتوترات التي تفرزها التغيرات في البيئة الاجتماعية، كما قد يأخذ شكل قيام نظام جديد على أنقاض القديم عبر ثورة أو انقلاب. ولا يقتصر التغير السياسي على الأوضاع الداخلية بل يمتد إلى فضاء العلاقات الدولية (15). وما سبق يظهر وجود فوارق كبيرة بين التغير السياسي والتحديث، إذ إن الانقلاب أو حتى الثورة لا تعني بالضرورة حدوث انفتاح سياسي وإصلاح اقتصادي وتطور اجتماعي، بل قد يكون العكس في بعض الأحيان، الأمر الذي يعني أن التغير السياسي لا يتبعه التحديث على الدوام، لكنه قد يهيئ المناخ، أو يفتح الباب أمام العصرنة.

أما مفهوم التنمية السياسية (Political Development) ، والذي تحفل به أدبيات "التحديث السياسي"، فيعني الانتقال إلى نظام سياسي أكثر قدرة على التعامل مع المشكلات المطروحة، والاستجابة للمطالب النابعة من بيئته الداخلية والخارجية. وقد يعني أيضا السلوك أو العملية التي ترمي إلى إقامة حكم مستقر تتوافر له الشرعية والقيادة الفاعلة. وهناك من يربط هذا المفهوم بالتنمية الاقتصادية، باعتبارها نتيجة للنمو السياسي، نظرا لأنه يوفر لها الاستقرار والأمن الداخلي وقواعد القانون التي تمنحها أسس الانطلاق والتطور. ويكافئ البعض بين التنمية السياسية ونمو المؤسسات والممارسات الديمقراطية، في حين يحصرها آخرون في تطور قدرات النظام السياسي على تعبئة الموارد المادية والبشرية في سبيل تحقيق أهدافه، أو أنها عملية بناء الدولة القومية، لكن النظرة الأكثر شيوعا تربط التنمية السياسية

بارتفاع درجة تعقد وتخصص وتمايز المؤسسات السياسية، بغض النظر عن طبيعة النظام السياسي، ديموقراطيا كان أم تسلطيا [16].

وما سبق يظهر بجلاء أن مفهوم التنمية السياسية يتشابه في بعض جوانبه مع التحديث السياسي، لكنه لا يقوم مقام عملية التحديث برمتها بوصفها معادلة متكاملة للتطور نحو العصرنة. فالتحديث السياسي يفترض، حسب رؤية هنتنجتون[17]، تواجد عدة شروط، أولها يتمثل في عقلنة السلطة، أي استبدال جزء كبير من السلطات السياسية التقليدية والدينية والعائلية والعرقية بسلطة سياسية قومية علمانية واحدة، والتأكيد على السيادة الخارجية للدولة القومية، والسيادة الداخلية للحكم في مواجهة القوى المحلية، الأمر الذي يعني توافر الاندماج القومي. وثانيها، التمييز بين الوظائف السياسية الجديدة، وتطوير بنى متخصصة لتنفيذ هذه الوظائف، وفتح الباب أمام الكفاءات، وتوزيع المراكز والنفوذ حسب الإنجاز. وثالثها المشاركة المتزايدة في شؤون السياسية من قبل فئات اجتماعية، بما يجعل المواطنين جميعا معنيِّين مباشرة بشؤون الحكم. وبطريقة تجعله يتشابه كثيرا مع التنمية السياسية يرى دافيد جاري أن التحديث السياسي "عملية تظهر عادة إثر تحديث اقتصادي، بواسطتها يتم إحلال الأشكال والمؤسسات السياسية التقليدية بالنموذج السياسي للدول الغربية" [18]. لكن هذا لا يؤدي إلى إغفال أن هناك أدبيات كثيرة استخدمت مصطلح "التحديث" في إطار علم اجتماع التنمية للإشارة إلى أثر التنمية الاقتصادية على الهياكل والقيم الاجتماعية التقليدية، وكذلك الإشارة إلى مراحل محددة من عملية التنمية الاقتصادية قائمة على التصنيع والتطور العلمي والتقني، وظهور الدولة الحديثة، والسوق الرأسمالي العالمي، وتحويل مناطق ريفية إلى مناطق حضرية [19]. وهذا يعني أن هناك تداخلا بين التحديث والتنمية الاقتصادية، لكن الأخيرة، لا تحمل جميع الشروط والخصائص التي تتسم بها عملية التحديث.

وبالنسبة للتصنيع فإنه يطلق على المجتمع الذي يعتمد في بناء سياسته الاقتصادية على الإنتاج الصناعي، وتتجلى ملامحه في كون الصناعات الكبيرة هي التي تشكل إنتاجه الغالب، أي الصناعات الإستراتيجي التي تمثل أهم الموارد الأساسية للدولة. ومعنى هذا أن المجتمع الصناعي يتسم بالتعقيد، نظرا لأنه يعتمد على التفاعل الخلاق بين مختلف وسائط التصنيع، الموارد الطبيعية والآلات ومؤسسات البحث العلمي ومصادر الطاقة، مع الموارد البشرية[20]. وهنا يبدو التصنيع أحد أوجه التحديث، خاصة في الجانب المرتبط بالتنمية الاقتصادية، أو التحديث الاقتصادي، لكنه لا يمكن أن يحل محله أو يؤدي الوظيفة نفسها الذي يؤديها

مصطلح التحديث في شموله وتعمقه الاجتماعي من الناحيتين النظرية والتطبيقية.

وإذا ما نظرنا إلى مفهوم التحضر (Urbanization) نجد أنه، وللوهلة الأولى، يتمثل في حركة الناس من المجتمعات المحلية، القروية خاصة، إلى مناطق تسود فيها أعمال مختلفة عن تلك التي كانوا يقومون بها في مجتمعاتهم الأصلية، الأمر الذي يعني، على وجه أكثر تحديدا، التحول من عمل زراعي إلى عمل مختلف. وللحضرية، كطريقة حياة، بعض الخصائص كالإقامة في المدن، والعلاقات الاجتماعية السطحية، والافتقاد للتعبير الذاتي والتلقائي، والفردية والانعزال، والتصرف بعقلانية بقدر الإمكان.. إلخ [21]. لكن هناك من يرى أن مصطلح "التحضر" فضفاض وغير واضح الحدود والمدلولات، ولذا ذهب المتعرضون لتعريفه في اتجاهين من أجل الإحاطة بشتى جوانبه، الأول: يعتمد التعريف الديمجرافي للتحضر، من خلال التركيز على عدد سكان الوحدة الاجتماعية، بحيث إذا تعدى هذا العدد حدا معينا نكون بصدد "مدينة"، أي وحدة اجتماعية حضرية، وإذا لم يصل إلى هذا الحد كنا بصدد "قرية" أو "بلدة" . والثاني: يتبنى التعريف الاجتماعي فيركز على أنماط الحياة الاجتماعية السائدة داخل الوحدة السكانية. لكن التعريف الأول تعوزه دائما العناصر المتصلة بالنشاط الاقتصادي والإداري والمظهر الخارجي للسكان، في حين يبدو التعريف الثاني ناقصا، نظرا لعدم الاتفاق حول المعايير المستخدمة في تصنيف الأنماط الاجتماعية. ومن ثم ركب البعض التعريفين السابقين في محاولة للخروج بمفهوم شامل للتحضر، بعد إضافة العناصر المتصلة بالنمو الاقتصادي والتغير الاجتماعي ونمط الحياة ومنظومة القيم السائدة والبنية الثقافية للمجتمع [22]. وما سبق على اختلافه أو تنوعه يعني أن التحضر مرتبط بالتمدين، أي أسلوب المعيشة في المدن، بينما التحديث يسعى إلى تغيير المجتمع من التقليدية إلى وضع عصري، سواء كان هذا المجتمع مدينة أو قرية أو غيرهما.

أما مصطلح المجتمع الجديد، فهو إن كان يحلو للبعض أن يصبغ طابع الحداثة النسبي عليه، فإنه في الحقيقة لا يعدو كونه جزءا من المجتمع الأساسي نفسه نشأ بفعل ظروف اجتماعية معينة أو تلبية لسياسة محددة أو نتيجة لبرامج مخططة، من أجل مواجهة مشاكل الكثافة السكانية أو تطوير الإنتاج أو لتغيير أساسي يراد إدخاله على المجتمع القائم بتحريك بعض عناصره، أو في سبيل تلبية متطلبات التنمية. ومن ثَم فإن المجتمعات الجديدة هي أجزاء من مجتمعات قائمة بالفعل أشمل أو أكبر، وهي جماعات متكاملة أريد لها أن تقوم في مناطق بعيدة أو قريبة من الجماعات المتواجدة والمستقرة، لها مقومات المجتمع القديم،

من حيث بنية النظام السياسي والاجتماعي والاقتصادي[23]. ومع ذلك تعمل بعض الدول، في معرض سعيها إلى تلافي عيوب مجتمعاتها القديمة، إلى إضفاء معالم تحديثية على المجتمعات الجديدة بقدر الإمكان، لكن هذا لا يعني، بأية حال من الأحوال، تطابق المفهومين، سواء على المستوى النظري، أو المستوى التطبيقي.

وتقود الملاحظات السابق ذكرها إلى ضرورة سرد الانتقادات التي تعرض لها مفهوم التحديث، وأولها أنه مفهوم متمركز حول العرق[24]، أي مرتبط بالمركزية الأوروبية التي يرفضها الكثيرون من مفكري العالم الثالث[25]، وينتقدها بعض الباحثين الغربيين أنفسهم، الذين يؤمنون بالتراكم الحضاري، الذي يعني أن الحضارة الغربية قد نهلت من الحضارة الإسلامية التي سبقتها، والتي كانت بدورها قد استفادت من الحضارتين الإغريقية والفارسية. فمصطلح التحديث طالما تطابق مع مصطلحات اكتساب طابع الحياة في المجتمعات الغربية (Westernization) سواء من حيث الحرية الاقتصادية أو التعددية السياسية أو القيم والسلوكيات الاجتماعية. وبصيغة أكثر دقة، حدوث تحولات في اتجاه "الليبرالية الغربية"، بما يجعل صورة المجتمع الغربي هي النموذج المثالي، الذي يجب على مجتمعات الدول النامية أن تقتفي أثره[26]. وتنجلي نزعة التمركز حول الغرب في نظريات التحديث من خلال عدة نقاط[27]، الأولى: أنها تضع المجتمع الغربي سقفا نهائيا للتنمية، والثانية: أنها تتجاهل الظروف التاريخية المحلية والعالمية التي نمت خلالها المجتمعات الغربية وتتجاهل الفوارق بينها والظروف الحاضرة التي تحاول مجتمعات الدول النامية في سياقها أن تطبق برامجها الإنمائية. فهناك من يأخذون على "التحديثيين" أنهم يضعون نماذج صورية مجردة للتقدم والتخلف دون أخذ الأبعاد الثقافية المحلية في الاعتبار، الأمر الذي أدى إلى الوقوع في بناء قوالب صورية بعيدة عن الإسهام في فهم ومن ثَم تغيير الواقع المتخلف في الدول النامية، إذ يصبح تحديث هذه الدول مجر "محاكاة" لتجربة المجتمعات الغربية. أما الثالثة: فإن هذه النظريات تسقط من حساباتها، وهذا خطأ، العلاقات بين الدول كعامل مساعد أو معوق للتنمية. والرابعة تتعلق بأن التقدم عند أنصار نظريات التحديث يعني الإيمان بالليبرالية في صيغتها الكلية، بما يفرض ضرورة اتباع الرأسمالية في الناحية الاقتصادية، والديمقراطية في الناحية السياسية، والعلمانية في الناحية الثقافية. وهذا يقود من وجهة نظر أصحاب هذا الاتجاه إلى إقصاء الدين أو التفسيرات الغيبية التي تمثل خصوصيات لدى كثير من الشعوب، لا يمكن التضحية بها، كما أن هناك نظريات عديدة ترى أنه ليس بالضرورة الربط

بين الرأسمالية كنظام اقتصادي والديمقراطية كطريقة للحكم. والنقطة الخامسة ترتبط بالمؤشرات التي توحي بأن هناك ما يثبت أن نظريات التحديث يتم توظيفها في خدمة مصالح غربية.

وهنا يجد المدافعون عما اصطلح على تسميتها "العالمثالثية" أنفسهم في وضع يحتم عليهم تفنيد الرؤى التي تتحدث عن وجود علاقة إيجابية بين الظاهرة الاستعمارية والتحديث، إذ إن هناك من يعتبر أن الاستعمار سعى إلى تحديث المجتمعات المحتلة، وهو إن كان قد قصد مصالحه الخاصة، فإن ذلك عاد بالفائدة على هذه المجتمعات، حيث نقلها من مرحلة الإقطاع والزراعة ووضعها على أبواب التصنيع. وثاني هذه الانتقادات، أنه ليس بالضرورة أن يقود التحديث ونمو التصنيع إلى التوزيع المتساوي للمنافع الاقتصادية والاجتماعية. ففي بعض المجتمعات تستفيد قلة من تنامي الصناعة على حساب الأغلبية.

كما أن بعض المجتمعات التي ينطبق عليها مفهوم "المجتمع البطركي" حين تحتك بالمجتمعات المحدثة فإن العلاقة بينهما لا تقوم على نقل النماذج الحديثة، بل على الهيمنة والتبعية، التي تؤدي حتما لا إلى الحداثة بل إلى مجتمع بطركي ملقح بالحداثة، بحيث تصبح عملية التحديث نوعا من "الحداثة المعكوسة". فهذه التبعية لا تسمح بنشوء طبقة برجوازية تامة النمو وطبقة عاملة حقيقية، بل طبقة رأسمالية مشوهة أو "برجوازية صغيرة" لا تنهض بعملية تحديث حقيقية في المجتمع، الذي يعاني بدوره من العجز العام والمستمر في النواحي السياسية والعسكرية والاقتصادية، وفي ميادين كثيرة تتطلب تحقيق إنجازات. ومع أن هذا المجتمع يتحلى بجميع مظاهر الحداثة فإنه يفتقر إلى القوة الداخلية والوعي الذاتي اللذين تتسم بهما البنى الاجتماعية الحديثة حقا، بما يجعل المجتمعات البطركية تتردى في مزيد من التخلف[28]، بينما يظن البعض أن تبعيتها للمجتمعات الغربية الحديثة يمكن أن يجعلها قادرة على نقل نماذج تنموية تمكنها هي الأخرى من أن تحدث نفسها.

ويطلق الباحثون في علم اجتماع التخلف على بعض جوانب هذه الظاهرة اسم "أثر الاستعراض"، والتي تعني محاكاة المظاهر الخارجية للتقدم في جانبها الاستهلاكي على وجه الخصوص، دون أن تستفيد كثيرا من وجهها الإنتاجي والإبداعي، حيث تظل النظرة إلى الوجود والتعامل مع الواقع ذات طابع متخلف رغم بريق التطور المادي الملحوظ. فتجاوز التخلف ليس بالأمر الهين نظرا لرسوخ خصائصه وأولياته في أعماق النفس على المستوى الفردي، وفي مختلف مظاهر البنية المؤسسية على مستوى المجتمع[29]. وحتى يمكن التخلص

من هذه الحالة السلبية، لا بد من تغيير الأنفس توطئة لتحديث اجتماعي حقيقي، وهذه مسألة شاقة، تحتاج إلى زمن طويل.

أما ثالث هذه الانتقادات فيرتبط بما أظهرته الأبحاث الأنثروبولوجية من أن التقليدي لا يتعارض تماما مع الحداثي في المجتمعات غير المتقدمة، بل يتجاور الاثنين في كثير من الأحيان، الأمر الذي يبرهن على أن التحديث لا يختزل فقط في حركة التصنيع[30]، ولا يمكنه في الوقت ذاته أن يجرف القديم كله في زحفه المتواصل. ولعل هذا ما دفع بوريس كاجارليتسكي إلى أن يصدر كتابه عن التحديث بعبارة أثيرة مفادها: "القديم يموت والجديد يولد، لكن ليس باستطاعة القديم أن يموت تماما" [31]. وهناك دراسات علمية برهنت على صحة هذه الرؤية، منها تلك التي تم تطبيقها على مجتمع الطلبة في المملكة العربية السعودية، وأظهرت أن التحديث الذي شهده المجتمع السعودي لم يظهر تأثيره في قيم وأنماط سلوك وتوجهات هؤلاء الطلاب، نظرا لسيطرة التعليم الديني وتنامي نفوذ تيار يرفض أي أفكار تأتي من الغير، علاوة على القيم التقليدية التي ترسخها القبائل في عقول أبنائها وأنفسهم[32]. وقد استمرت هذه الأنماط والتصورات التقليدية رغم التحولات الاقتصادية الملموسة التي شهدها المجتمع هناك بفعل الوفورات الكبيرة للثروة النفطية، والتي غيرت بعض جوانب الحياة، وحولتها من الصورة البدوية القديمة إلى صورة متمدنة، تظهر فيها طبقة وسطى جديدة، ونخبة من رجال الأعمال[33]. ويؤكد "آفي بلاسكو" الأمر نفسه من خلال دراسته المهمة عن الأمن والتحديث في منطقة الخليج العربي، حيث يرى أن جميع القبائل الخليجية لم تكن ذات طابع بدوي، إذ إن تمدين بعض القبائل في تاريخ الخليج يعود إلى قرون خلت، لكن بعض القبائل تمسكت بنمط حياتها القديم وصارت "نصف بدوية" بعد أن اكتسبت بعض أشكال الحياة الحديثة[34].

علاوة على ذلك فإن نظرية التحديث لا تستطيع أحيانا أن تفسر جميع مظاهر التحول نحو المدنية في بعض المجتمعات. فعلى سبيل المثال لا الحصر فإن هناك من يرى أن البنية الاجتماعية في المدينة اليمنية قد استعصت على بعض الدراسات التي انطلقت من الافتراضات والمحددات والمقولات الخاصة بنظرية التحديث، وذلك لأن المدن اليمنية ليست حديثة النشأة، بل يضرب وجودها في عمق تاريخي بعيد. وهذا الأمر يجعل من الصعوبة بمكان فصل ماضيها عن حاضرها، فهي كيانات سياسية واقتصادية واجتماعية تاريخية ممتدة. وحتى منتصف القرن الماضي كانت المدينة اليمنية تشبه نمط (المدينة – الدولة)،

فهي عواصم سياسية ومراكز للحكم والتحكم القبلي ومخازن للفوائض الاقتصادية ومراكز للفئات العليا في المجتمع، كما أن بعضها مراكز تجارية مهمة، وحصون عسكرية منيعة. ومن هنا فإن دراسة حياة أي من المدن اليمنية دون الالتفات إلى بنيتها الاقتصادية – الاجتماعية الكلية لا يأتي بنتائج دقيقة[35]. ومعنى هذا أن نظرية التحديث، بتمثلها النموذج الأوروبي، تقف أحيانا عاجزة، أو على الأقل تفقد بعض قدرتها، على تفسير التحولات التي تشهدها المجتمعات التي لا يتناقض التحديث فيها تماما مع العديد من مظاهر الحياة التقليدية.

وقد يكون تجاور التحديث مع التقليدية أمرا طبيعيا، لأن الحداثة لا تحل مرة واحدة وإنما بشكل تدريجي، وقد يكون هناك من يعض بالنواجذ على الأشكال والبنى الاجتماعية القديمة لأنه يستمد منها شرعيته ويجد في استمرارها حماية له، وهنا يقول برهان غليون: "بعكس كل التفسيرات السابقة التي لا ترى في الطائفية إلا التعبير عن قوى الظلامية الوسيطية، وعن الجهل المتصاعد من أعماق الماضي السحيق، أو فساد البنية الاجتماعية التقليدية، يبدو لنا أن الطائفية، كظاهرة سياسية واجتماعية وليس بالطبع كتمايز بين جماعات دينية مختلفة، هي من منتجات الدولة العربية الحديثة والسياسة العربية الحديثة .. والحاجة إلى الطائفية تزداد في الدولة العربية المعاصرة بقدر ما يزداد تحديث هذه الدولة وتتعمق عصرنتها" [36]. وهذا الوضع يجعل بعض النخب التي تعول عليها الجماهير في تحديث المجتمع، حريصة على أن تحافظ على أشكال وقوى اجتماعية تقليدية، بحيث يساير القديم الجديد حتى ولو قسرا لخدمة أهداف هذه النخب في الحفاظ على النفوذ السياسي – الاجتماعي والاقتصادي.

وإلى جانب هذا البعد الداخلي، هناك من يركز على العامل الخارجي في استمرار البنى الاجتماعية التقليدية، ليقلب المقولات التي تحاول أن تربط التحديث بالظاهرة الاستعمارية، حيث تصبح مصالح الإمبريالية الجديدة، التي لا تقوم على السيطرة الاستعمارية المباشرة مثلما كان الوضع في الماضي، هي عدم تحديث مجتمعات الكثير من الدول النامية، كي تستمر سوقا استهلاكية، ومصدرا للمواد الخام والطاقة [37]. وهذا الأمر يعني استمرارية حالة التجزئة القبلية والطائفية وغيرها داخل الدولة القطرية الواحدة. وهذا الوضع فضلا عن كونه من صميم مظاهر التقليدية فإنه يشكل عائقا كبيرا أمام الحداثة، إذ ستسعى هذه الجماعات المتعصبة إلى مقاومة محاولات التحديث. وعلى الوجه الآخر، فإن هناك مغالطات تنطوي عليها الرؤى التي تعتقد أن التحديث يمكن أن يتم من الخارج، عبر الاستعمار أو غيره، فالتحديث "ثورة إصلاحية ذاتية لا تقوم بها دولة نيابة عن أخرى، ولا تسعى إليها جماعة

بشرية من أجل غيرها. والذين يشيرون إلى دور بعض الأحداث التاريخية الخارجية في ميلاد الدولة الحديثة في الشرق الأوسط، إنما يعلقون آمالا على أحداث فردية غير قابلة للتكرار لأنها بنت عصرها ووليدة الصدمة الحضارية الناجمة عن مفاجأة المواجهة المباشرة بين الشرق والغرب" [38]. وينطبق هذا الموقف على الحملة الفرنسية على مصر نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، حيث يحلو لدارسي عصر النهضة العربية أن يرجعوا إليْها حين يؤرخون لبداية الانطلاق إلى التحديث، ويغفر بعضهم جانبها الاستعماري العسكري في سبيل ثمرتها الحضارية.

ورابع هذه الانتقادات، أن بعض الرؤى التحديثية تتوهم أن التحديث لا يتم إلا بإزاحة البنى الاجتماعية التقليدية تماما. فهناك دراسة ميدانية أظهرت أن البدواة، بوصفها أسلوب معيشة تقليدي، هي نمط مستمر للحياة أبد الدهر وإن ناله بعض التغيير، كما هو الحال بالنسبة للحياة الريفية والمدينية. وأكدت الدراسة أن للبدو "أسلوبهم الحضاري في حل كثير من القضايا والخلافات العامة التي تتعلق بأمورهم الحياتية في مجتمعهم التقليدي، في حين فشل المجتمع الحضري بمختلف مؤسساته وتعددها في حل كثير من هذه المشكلات والخلافات المماثلة" [39].

وقد ذهب فرانسيس فوكوياما إلى ما هو أبعد من هذا حين أكد أن بعض الظواهر التي يتعامل معها كثيرون على أنها تقليدية، مثل الدين والأخلاق، ضرورية لتمكين المؤسسات الاقتصادية والسياسية الحديثة من العمل بطريقة صحيحة[40]. كما أن العائلة، تبدو في نظره، هي أكثر الأشكال العديدة لرأس المال الاجتماعي بداهة وطبيعية، إذ إنها هي التي تمنح الأفراد الثقة بالآخرين، وتمكنهم من إنشاء المؤسسات الاقتصادية كبيرة الحجم، الأمر الذي يجعل غالبية الأعمال التجارية في الماضي والحاضر أعمالا عائلية. ويضرب فوكوياما مثالا على ذلك بأن العائلات الممتدة كانت أساس المشروعات النشطة كبيرة الحجم في جنوب الصين ووسط إيطاليا، لكنه يشترط ضرورة أن تقترن الرابطة العائلية باكتساب مهارات تعليمية، إذ إنها دون ذلك تصبح نقمة لا نعمة، وتمثل عائقا أمام التنمية الاقتصادية، لأنها ستفرز سلوكا سلبيا مثل محاباة الأقارب على حساب الأكفاء، علاوة على أن العائلات المفرطة القوة تؤدي إلى إضعاف الأشكال الأخرى من الترابط الاجتماعي بما يحد من التعاون بين الأفراد في المشروعات الاقتصادية[41]. ويخرج "فوكوياما" من تحليله لظروف التنمية الاقتصادية في العديد من المجتمعات التقليدية بنتيجة مفادها أن الترابط الاجتماعي التلقائي له بصمة

واضحة في الحياة الاقتصادية، إذ إنه "يؤثر في البنية الكلية للاقتصادات الوطنية، وفي التوزيع القطاعي للصناعات وفي الدور الذي تشعر الدولة برغبة في أدائه، وفي الأصول اليومية التي يتعامل العمال في ظلها مع المديرين، وفيما بينهم أيضا" (42).

وقد وصل الأمر بالبعض في نقده للتحديث إلى تناول الأمراض النفسية والجسمية التي تنجم عن عدم توافق بعض الأفراد مع عمليات التحول نحوه، على اعتبار أن التحديث تصاحبه ضغوط لا يستطيع البعض التكيف معها فتنعكس عليهم في صورة أمراض نفسية – جسمية "اضطرابات سيكوسوماتية"، جراء التفكك الاجتماعي وتراجع الارتباط العاطفي بين الأفراد مع توغل المجتمع في التصنيع، من جهة، والاضطراب العقلي الذي يصيب هؤلاء الذين تعود جذورهم إلى القرى ويعملون في المدن الصناعية، حيث الازدحام وكثرة المنبهات والإجهاد والتوتر الناجم عن امتداد ساعات العمل ونوعيته، من جهة ثانية(43). لكن يبدو أن المسألة ذات ارتباط بالاستعداد النفسي للشخص، فإذا كان متقبلا للحداثة، يمتلك عقلا مرنا ولديه طموح ورغبة في تنويع خبراته وإثرائها ويقدر قيمة الوقت، ويريد تحقيق درجة متقدمة نسبيا من الرفاه الاجتماعي، فإنه سينجو من مثل هذه الأمراض، أما الشخص الذي يفتقد السمات السابق ذكرها فإنه من الوارد أن يصاب بها.

ثانيا: البنى الاجتماعية التقليدية ... القبيلة والطريقة الصوفية وأشباههما

تنبني رؤى التحديث على تغيير المجتمعات والتجمعات التقليدية، التي من الممكن أن تكون قبيلة أو قرية منكفئة على ذاتها ثقافيا، وغير مندمجة في المجتمع الواسع، ومكتفية اقتصاديا، وليست بحاجة إلى التجمعات البشرية الأخرى(44). وقد تكون في الوقت ذاته طريقة صوفية تتكون من مريدين ملتفين حول شيخهم، منجذبين إليه، طائعين له.

فالتحديث يتطلب انتقال الولاء من الحيز الضيق إلى نطاق أوسع مرتبط بالدولة الوطنية، وتحول التناغم مع الجماعات العينية المباشرة كالعائلة والعشيرة والقرية إلى تفاعل مع تجمعات أضخم وأكثر تجردا مثل الطبقة والأمة(45). وهذا يعني الخروج من دائرة "المجتمع القرابي"(46)، القائم على "رابطة الدم"، إلى آفاق حديثة، تقوم فيها الجمعيات المنظمة والمؤسسات العصرية بلعب الدور نفسه الذي كانت تقوم به "العصبيات" في المجتمعات التقليدية. وهنا لا تعد

"القرابة" هي الإطار المرجعي الحاسم لكافة الممارسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، إذ سيؤدي الانتقال الجغرافي وموجات الهجرة الداخلية باتجاه مواقع العمل الجديدة إلى ضعف الارتباط بالعصبيات العائلية والعشائرية، وتتراجع النظرة غير العلمية إلى العالم.

وإذا اتبعنا معايير تصنيف الجماعات المعروف لدى علماء الاجتماع نجد أن البنى الاجتماعية التقليدية، كالقبيلة أو الطريقة الصوفية، أقرب إلى الجماعات الأولية، ليس من زاوية الحجم، إذ إن القبيلة مثلا يمكن أن يصل عدد سكانها إلى عشرات الآلاف، بل من ناحية قيام علاقات مباشرة (الوجه للوجه) بين أعضائها، ووجود تعاطف فردي وتجانس وتضامن بين أفرادها. كما أن البنى الاجتماعية التقليدية أقرب إلى الجماعات الداخلية، حيث الشعور بالانتماء إلى الجماعة والتسليم بقاعدة مفادها أنه كل من ليس منها فهو "خارجي" عنها. والقبائل تبدو جماعات مفروضة، وليست طوعية، إذا أخذنا بمعيار الجبر والاختيار، كما أنها جماعات مستقرة أو دائمة نسبيا، خاصة حال توطنها في بقعة جغرافية محددة وسنها قانونا ينظم العلاقات التعاقدية والأحوال الشخصية بين أفرادها، وسلطة تحكمها[47]، علاوة على وجود بعض الهيئات الإدارية.

وتبدو القبيلة هي أكثر الأبنية الاجتماعية التقليدية رسوخا وأكثرها تجذرا في الوعي والوجود البشري، ورغم أن ظهور الدولة القومية جعل القبيلة تتخلى عن وظيفتها السياسية والإدارية فإنها في معظم المجتمعات لا تزال تحتفظ باستقلالها الاجتماعي وشرعيتها الموروثة[48]، بل إن بعض الدول في أفريقيا مثلا لا تعدو كونها إعادة هيكلة للقبيلة، مع بعض مظاهر تحديث شكلية في الجوانب المادية، ولذا بات من الممكن التحدث من منظور علمي السياسة والاجتماع عما يمكن أن تسمى "الدولة – القبيلة"، أو "القبيلة – الدولة"، أو "الدولة – الطائفة" و"الطائفة – الدولة".

وللقبيلة وظائف أساسية تتمثل في أنها هي التي توفر رابطة من الوحدة بين أفرادها عن طريق الاعتقاد الذي يسود بينهم في انحدارهم من أصل مشترك، عبر صلة الدم أو بالمصاهرة أو التحالف أو حتى صلة الاستلحاق أو الاسترقاق، وهي التي تزوِّد هؤلاء الأفراد بألوان الحماية كافة، وتنظم عمليات الزواج والطلاق، وتفصل في النزاعات التي تنشب بينهم. كما أن لبعض القبائل وظائف ثانوية، مثل وظيفة الحكم، حيث تضع القبيلة دستورا لها وتعين إدارة أمنية وسلطة قضائية وهيئات تعليمية ومؤسسات إدارية، بحيث تبدو وكأنها دولة صغيرة، يحكمها شيخ القبيلة. وهناك وظيفة اقتصادية للقبيلة ترتبط بتنظيم عمليات الإنتاج

والتوزيع والاستهلاك. وهناك أيضا وظيفة دينية بالنسبة للقبائل التي تتبع نظاما طوطميا، يقوم على اتخاذ رمز للعبادة[49]، كما هو الحال بالنسبة للقبائل الوثنية في أفريقيا. وهنا تقترب القبيلة من وظيفة الطريقة الصوفية، بل إن الأخيرة تتداخل مع الأولى، كما هو متواجد في الكثير من القبائل الأفريقية.

ويرسم "برهان غليون" بعض المظاهر التي يضفيها تواجد بنى اجتماعية تقليدية على مجتمع ما في معرض شرحه لمفهوم الطائفية، التي تعني في نظره "توظيف علاقات التضامن الطبيعي الناشئة في جماعة دينية أو قبلية أو جهوية في الصراع على السلطة، وإعادة توزيع الثروة على أساس ميزان القوى العصبوي"[50]. فهو يرى أن الطائفية تشتمل على أربعة عناصر، أولها تعدد الانتماءات الفردية داخل المجتمع الواحد، وضعف الانتماء العام المشترك الناجم هو نفسه عن عدم الاندماج الاجتماعي في بنية واحدة، وثانيها التعصب الذي يقود إلى تضامن داخل جماعة ضيقة في وجه العصبيات الأخرى على حساب الولاء العام للمجتمع، وثالثها ارتباط الطائفية، كنموذج واهن للعصبية المعادية أو المواجهة للدولة أو للولاء العام، بالدين. ورابعها يتعلق بمسألة الأقليات والتي تمثل مشكلة حقيقية للعديد من المجتمعات البشرية في عالمنا المعاصر[51]، وتلقى اهتماما متزايدا في الوقت الراهن من قبل الجماعات المدافعة عن حقوق الإنسان، بل إنها صارت أحد الأوراق التي تلوح بها بعض الدول الكبرى في وجه الدول الصغرى من أجل تحقيق مكاسب محددة في ظل علاقات دولية لا تزال تعتمد على منطق القوة.

لكن فهم الطبيعة السوسيوثقافية والسياسية للتقليدية لا يمكن أن يتم إلا في سياق مقارنتها بالحداثة، وهو ما تصدى له هشام شرابي في معرض حديثه عما أسماه "المجتمع البطركي" التقليدي، حيث قابل بين الوضعين على النحو الذي يبينه الجدول التالي:

جدول رقم (75)
مقارنة بين المقولات الأساسية للتقليدية والحداثة

المقولة	الحداثة	التقليدية
– المعرفة	الفكر/ العقل	الأسطورة/ الإيمان
– الحقيقة	علمية/ نقدية	دينية/ تعليمية
– اللغة	تحليلية	بيانية
– النظام	ديمقراطية/ اشتراكية	سلطنة/ بيروقراطية
التركيب الاجتماعي	الطبقة	العائلة/ القبيلة/ الطائفة

المصدر: هشام شرابي، "البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر"، مرجع سابق، ص 30.

وفي صيغة أوسع، يمكن أن نلمس الفوارق بين البنى الاجتماعية التقليدية والمجتمع المحدث، إذا أخذنا الثقافة معيارا للموازنة بينهما، وهو ما يمكن تفصيله في الجدول التالي:

جدول رقم (76)

مقارنة بين التقليدية والحداثة من ناحية الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية

معيار المقارنة	البناء التقليدي	البناء الحديث
النظام الاجتماعي	حجم الجماعة صغير نسبيا، وتتكتل في صورة قبيلة أو عشيرة، والتماسط الاجتماعي متوافر وقوي، ويعتمد على النظام القرابي إلى جانب قيم أخلاقية معينة، والضبط الاجتماعي، غير رسمي، ويتأسس على العرف والتقاليد. وتبدو خبرات الأفراد متشابهة، والمعارف العلمية محدودة نسبيا، ومركز الفرد يقوم على أساس خلفيته القبلية والعائلية. وهناك عزلة نسبية عن التجمعات الأخرى.	حجم الجماعة كبير، تتكتل في صورة قرى زراعية ومدن صناعية وتجارية، والتماسك الاجتماعي ضعيف، ويعتمد على المصالح الاقتصادية والشعور القومي العام، والضبط الاجتماعي رسمي يعتمد على القوانين والأنظمة، والتنظيم الاجتماعي أساسه التخصص في الوظائف والتنوع في الأدوار، والمعارف العملية متوافرة، ومركز الفرد يعتمد على خبرته ومستواه التعليمي والاقتصادي، وهناك انفتاح على المجتمعات الأخرى.
النظام الاقتصادي	بسيط، ولا يوجد تقسيم للعمل، وإن توافر فيكون على أساس النوع والجنس والعمر. ويعتمد على أدوات إنتاج بدائية، ويحقق الاكتفاء الذاتي.	معقد، ويقسم العمل على أساس الخبرة والتخصص، ويعتمد على أدوات إنتاج متقدمة، وليس هناك اكتفاء ذاتي.
النظام السياسي	بسيط، يقف شيخ القبيلة على قمة هرمه، ويعتمد على نظام تشريعي نابع من تراث القبيلة وأعرافها، وتنتقل السلطة وراثيا.	معقد يعتمد على قيام دولة بكل أجهزتها، ونظام الحكم مختلف من مجتمع لآخر، بين الرئاسي والبرلماني، والجمهوري والملكي، وانتقال السلطة إما وراثيا في الممالك والسلطنات أو عن طريق الانتخابات أو الاستفتاءات العامة في غيرها.

المصدر: تم إعداد هذا الجدول من خلال المعلومات التي أوردها د. إبراهيم ناصر، في كتابه "الأنثروبولوجيا الثقافية: علم الإنسان الثقافي"، في معرض مقارنته بين الثقافات البدائية البسيطة، والثقافة المتمدينة، والتي وضعها في جدول وزع فيه عناصر المقارنة على تسعة عشر بندا، تم ضغطها هنا في ثلاثة بنود فقط.

لكن النظر إلى البنى الاجتماعية التقليدية في العالم العربي، بصفة عامة، على أنها "مجتمعات قرابية"، كما تذهب بعض الكتابات الغربية، يبدو تبسيطا مخلا بالواقع[52]. فإذا كانت القبيلة قد مثلت قوام الحياة في الحاضرة والبادية العربية، وشكلت وحدة اجتماعية وسياسية واقتصادية أشبه بأمة صغيرة متضامنة تدار داخليا وتربطها بغيرها وشائج معينة [53]، فإنها لم تقف عند مرحلتها الأولية بل تكيفت بنجاح ملموس مع البيئات الجديدة، المتمثلة في القرى والمدن، وراحت تنزع باستمرار إلى تعديل نفسها لتجاري الظروف المتغيرة[54]، الأمر الذي جعلها تختلف عن القبائل الموجودة في أفريقيا مثلا، إذ إن بعض هذه القبائل لا تزال تعيش حياة بدائية، فنشاطها الاقتصادي ينحصر في الصيد والتقاط الثمار من الغابات أو تربية الماشية، ولا تعرف تقسيم العمل بالطريقة المعروفة في المجتمعات المتمدنة، في حين تقوم العلاقات الاجتماعية بين أفرادها على أساس الترابط الميكانيكي القائم على التشابه. أما تنظيم الأوضاع السياسية فيعتمد على تواجد سلطة مركزية ذات سيادة[55]. ومن ثم فإن "الانفصال التام بين نمط الحياة البدوية ونمط الحياة الحضرية لم يكن ظاهرا في المجتمع العربي بشكل واضح، بل يمكننا القول إن المجتمع العربي عرف نوعا من التمازج بين نمطي الحياة هذين، وألف ضربا من التشابه بينهما.. بل كانت القبيلة الواحدة حاضرة وبادية، وكثيرا ما تحيا حياتين، فيستقر بعضها في المدن فيتحضر، ويستقر الأخر في الصحراء فيظل بدويا"[56].

وقد لفتت هذه المجتمعات التقليدية، في العالم العربي مثلا، انتباه العديد من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الأجانب فأعدوا دراسات ميدانية [57]، قامت على الملاحظة والملاحظة بالمشاركة، فخرجت بتوصيف كامل لنمط الحياة داخل هذه المجتمعات، ابتداء من الأثاث البسيط الذي تحتوي عليه المنازل المتواضعة والخيام ونوع الملابس وشكلها ونظام الغذاء وانتهاء بطرق الحكم والإدارة داخل هذه المجتمعات، مرورا بأساليب التعليم والفنون والصناعات اليدوية والتسلح والطقوس الدينية والعلاقات الخارجية. وهناك دراسات تتناول بعض الأعراف القبلية [58]، مثل حق الجوار وعلاقات الزواج، وفض المنازعات.. إلخ.

ونظرا لأن تاريخ وبنية بعض المجتمعات، ومنها العربية، عامر بالأشكال الاجتماعية التقليدية، فقد وجد البعض الفرصة سانحة لإعداد موسوعات كاملة حول هذه الأشكال، بدءا بتعريف كل شكل منها، وانتهاء بشرح نمط الحياة السائدة فيه، مرورا بتحديد شجر

الأنساب، لكل قبيلة وعشيرة وعائلة (59)، وهي مسألة لم تقتصر على القبائل والعشائر فقط، بل هناك جماعات أخرى تتمسك بنسبها وتفاخر به، مثل الأشراف في مصر، والأسياد في اليمن.

لكن الطرق الصوفية لم تجد ما تستحقه من عناية على أيدي علماء التحديث، أو الذين تصدوا إلى دراسة التجمعات التقليدية، لاسيما في العالم العربي، تكافئ وجود المتصوفة في الواقع المعيش.

ثالثا: الصوفية بين التحديث والحداثة ... ألوان الخطاب وأنماط الممارسة

تكمن وراء الاستمرار الظاهري للطرق الصوفية، بوصفها تمثل تجمعات تقليدية، محاولات دائبة ودائمة للتجدد والتكيف مع التغيرات، ونجاح مستمر في إعادة تعريف الذات والمعايير وأنساق القيم، وتطوير الدور التاريخي التقليدي ليواكب المستجدات والتطورات التي لا تتوقف أبدا.

وقد شمل هذا التحديث الخطاب والممارسة معا، حيث تبنت الطرق الصوفية العديد من مقولات "الإصلاح الديني" من دون أن تتخلى عن خصوصيتها، التي تميزها عن الأشكال الأخرى لجمعنة الدين، أو تحويله إلى ظواهر اجتماعية عبر أنماط محددة من التدين. ويتوازى هذا مع تجديد المتصوفة لمؤشرات القيم وأنماط التصرفات، ما جعل بعض الطرق الصوفية، إن لم يكن أغلبها، تصبح عنصر جذب للعناصر المحدثة ، لاسيما في المجتمعات الحضرية، بعد أن تخلص مريدوها من الشوائب والخرافات التي تصم غيرهم من المنضوين تحت لواء الطرق الصوفية العاجزة عن مواكبة التحديث، وأبدوا وعيا ظاهرا بأهمية الرهانات السياسية، حتى ولو لم يتورطوا فيها بصيغة مباشرة.

ومن هنا يمكن الحديث عن طرق صوفية إصلاحية بطبعها، جنبا إلى جنب مع الطرق التي تم فرض الإصلاح عليها، إما بفعل الضغط الاجتماعي أو بحكم ما تفرضه الجماعات والتنظيمات الإسلامية المسيّسة، أو حتى الذي تطلبه السلطة السياسية في إطار حرصها على أن تظل الطرق الصوفية مصدر جذب للباحثين عن الامتلاء الروحي والدفء

الاجتماعي، بدلا من أن ينخرطوا في صفوف جماعات إسلامية تناصب السلطة العداء، وتطرح نفسها بديلا لها. وهناك عامل مهم في هذا المضمار يتمثل في وجود بعض القيادات أو الرموز الإصلاحية داخل طرق صوفية معينة، يهمها أن تحفظ للتصوف جلاله، بعيدا عن المظاهرة الاحتفالية الفلكلورية التي تنزلق إليها بعض الطرق[60].

وهذه الكوابح ساعدت بعض الطرق على أن تؤمّن الحد الأدنى أو المقبول من الممارسات والسلوكيات، جنبا إلى جنب مع بناء شبكة من الخدمات الاجتماعية، والأعمال الخيرية. فالعشيرة المحمدية قطعت شوطا بالغا على هذا الدرب، والحامدية الشاذلية توغلت إلى حد بعيد فيه بعد أن أقامت بنية تنظيمة متكاملة الأركان، كما سبق الذكر في ثنايا الفصل السادس من هذا الكتاب. والطريقة العزمية، اتسمت بطابعها الإصلاحي منذ لحظة انطلاقها، حين أظهرت بعض الالتزام القومي والوطني، عبر المشاركة في حركة الكفاح المدني ضد الاحتلال الإنجليزي لمصر، والمساهمة في الحرب ضد إسرائيل عام 1948. ومن قبل ذلك انخرط بعض مريدي الطريقة الخلوتية في أعمال الثورة العرابية 1882، وظلوا على حالهم من التمرد والثورة حتى بعد هزيمة عرابي واحتلال الإنجليز لمصر. وكانت أشهر مجموعات الخلوتية اشتراكا في الثورة العرابية هي مجموعة القاياتية في محافظة المنيا (صعيد مصر) بقيادة محمد عبد المجيد، الذي تمكن الإنجليز من اعتقاله وصدر قرار بنفيه هو وأخيه وخمسة من مريديه إلى بيروت [61].

وفي تركيا مثلا استطاعت النقشبندية أن تعزز مواردها الاقتصادية، وتجلب إليها تعاطف بعض السياسيين، وسعيهم في الوقت ذاته إلى توظيف قدراتها الاجتماعية وطاقتها الروحية لخدمة مشروعهم السياسي، لكنها لم تتخل عن قديمها، أو مسلكها التقليدي، ممثلا في إحياء بعض القيم العثمانية، والعودة إلى ألفة التكايا، مستغلة الأوقاف التي تشكل القاعدة الاقتصادية للطرق الصوفية. وقد استغلت النقشبندية بعض هذه الموارد في تعزيز مشروعات التحديث من خلال دعم الأنشطة التي تتعلق بالأعمال التربوية والتعليمية، مثل دور النشر والمطبوعات، وتقديم بعض المنح الدراسية[62].

ويرى مختار غامبو أن الطرق الصوفية صارت تشكل ثقافة شبابية في بلد مثل المغرب[63]، بعد أن استوعبت جميع أفراد المجتمع على اختلاف أعمارهم وأنواعهم ومكانتهم وتوجهاتهم ومشاربهم، وجذبتهم إلى تسامحها وتفسيراتها "المرنة" للدين ونبذها

التطرف، وتبنيها للتحديث والحداثة، وإعلائها الاهتمام بمبادئ إنسانية وجمالية، بما يتيح للأفراد أن يعيشوا نمطا متوازنا يسمح لهم بالاستمتاع بالفنون والموسيقى والحب دون أن يضطروا للتنازل عن التزاماتهم الروحانية والدينية. وعلى التوازي استعار عازفو موسيقى "الراى" و"الراب" و"الهيب هوب"، رغم حسيتها وماديتها ودنيويتها، بالأشعار الصوفية في غنائهم. ويظهر أثر الصوفية على الثقافة الشبابية بشكل أكثر وضوحًا في كلمات أناشيد فرقتي شعبيتين هما "ناس الغيوان" ومطربي "الغناوة" الصحراويين، اللتين تكونتا في سبعينيات القرن العشرين.

وهناك حالات عديدة لمتصوفة وطرق صوفية تماهت مع مشروعات الحداثة، إما بالمساهمة في صناعتها، أو مجاراتها، أو الوقوع في فخ قشور التحديث ومظاهره من دون التوغل إلى جوهره العامر بالمعاني والإنجازات.

وتبدو قشور التحديث في مسلك أتباع الشيخ الأمين عمر الأمين بالسودان(64)، وهي مسألة يرصدها حسام تمام في كتابه "مع الحركات الإسلامية في العالم- رموز وتجارب وأفكار"، حيث يقول: "حين نزلت إلى السودان سألت عن الشيوخ الشباب ممن لهم حضور وتأثير في أوساط الشباب، فأجمع الأصدقاء على أنه الشيخ الأمين عمر الأمين، شيخ الزاوية المكاشفية القادرية في أم درمان، والذي وصفه البعض بأنه شيخ مودرن، كلامه جيكسي ومحايته بيبسي" (65).

ويضيف: "حين تزور هذه الزاوية لا بد أن تراجع الصورة التقليدية عن زوايا الصوفية فهي ليست – كما استقر في وعينا – المكان النائي البعيد الذي يشبه كثيرا أديرة الرهبان، أو المكان الذي يأوي إليه الفقراء المعوزون أو قبلة المنصرفين عن الحياة الهاربين منها بحثا عن النجاة، بل هناك صورة مختلفة تماما إلى النقيض. فالزاوية في حي راق، ملحقة بفيللا واسعة يملكها شيخها، وتطل على ساحة كبيرة، وما تكاد تقترب حتى تفاجئك طوابير لأفخم السيارات تشغل الشارع المؤدي إليها والشوارع الجانبية منه، بل ستجد صعوبة في الوصول إليها بالسيارة بسبب الزحام الشديد الذي يؤدي إلى أزمة مرورية في كل درس أو حضرة. وتزداد الدهشة مع تصفح جمهور الحضور فالغالبية العظمى من الشباب الذين تطل من وجوههم أمارات اليسر والنعيم والانتماء لعائلات وطبقات اجتماعية جد ميسورة ومميزة،

تعرفت على بعضهم: مهندسون وأطباء ومحامون ورجال أعمال، أحدهم يعمل مهندسا في الحاسب الآلي، هو الذي تولى تعريفي بالزاوية والحضور الذين كانوا قد انتهوا لتوهم من حضرة في الساحة" [66].

وعلى النقيض من ذلك هناك صوفية انطلقت إلى جوهر التحديث وساهمت في صنعه، مثل الجماعة التي تحلقت حول الشيخ فتح الله جولان في تركيا[67]، وهو تلميذ الشيخ سعيد النورسي. فالشيخ غولان ليس شيخًا تقليديًا بالمعنى الحرفي للكلمة، ولا شيخ طريقة صوفية ولا هو بالسياسي الذي يتخذ من الإسلام أيديولوجية له، بل هو مزيج من ذلك كله، وإن كان أظهر ما في شخصيته الوعظ والتربية النابعة من الإسلام. وقد قدم الشيخ نموذجًا فريدًا للعمل الإسلامي في ظل ظروف بالغة الصعوبة، وتمكن من أن يمضي في عمله وحركته بعيدًا عن المحن والابتلاءات التي واجهتها الكثير من الحركات الإسلامية في المشرق العربي تحديدًا، فتحايل على العلمانية التركية، وانطلق إلى العالمية من خلال تبنيه لفكرة مهمة وهي أن الدعوة للإسلام لا بد أن تسير مهما قست الظروف أو استعصت. وقد دعا جولان تلاميذه إلى الاستفادة أجواء الانفتاح التي شهدتها تركيا، ففتحوا البنوك الإسلامية، وأنشأوا محطات الإذاعة والتفلزيون والمدارس والجامعات.

وفي المغرب نفسه، وبعيدا عن علاقة الصوفية بالفنون الحديثة، فقد لعبت الطرق الصوفية أدورا ملموسة، على المستويات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، لاسيما في عهد الدولة العلوية. ومن الأدوار الاجتماعية والعمرانية التي قدمتها الطرق الصوفية المغربية، توفير الإيواء لعدد من أبناء السبيل، وإطعام الطعام ولاسيما في أوقات المجاعات، وتأمين الطرق بالهيبة والرهبة، وحماية الناس من العمال الظالمين، وضمان التوازن وتدبيره بين جماعات تحتاج إلى توازن القوى فيما بينها، والإشراف على بعض شئون الإسكان والتدخل لفض النزاعات التي تنشب حوله، وكسر الحواجز القبلية أو تليينها، والعمل على دمج المهمشين والغرباء في المجتمع. وهناك دور اقتصادي للطرق الصوفية المغربية مثل، استصلاح الأراضي، وغرس الأشجار، وحفر الآبار، وتوفير سياج لحماية الطوائف الحرفية في المدن، والإشراف على أمن الأسواق، والعمل على ربط الكثير من المناطق تجاريا. في المقابل فإن المتصوفة المغاربة يعملون على ضمان الولاء للإمامة، ولا يتعدى دورهم السياسي الإيجابي حاجز التوسط في الخير بين الحاكم والمحكومين[68].

ويتحدث أحد مريدي الطريقة العزمية في محافظة كفر الشيخ (دلتا مصر)، وهو يعمل مهندسا مدنيا، عن أن الطريقة تجمع تبرعات شهرية من المنتمين إليها، لتنفقها في العديد من الخدمات الاجتماعية، مثل: مساعدة الأسر الفقيرة، وتقديم مساعدات للتلاميذ والطلاب المحتاجين، وإنشاء المستوصفات لعلاج الفقراء، وإنشاء وإصلاح المساجد والمعاهد الدينية، وتأسيس مدراس صوفية لتخريج الدعاة (69).

ويرسم "عون قاسم" ملامح العلاقة بين الصوفية كميراث روحي وبين تحديث الواقع الاجتماعي المادي بقوله: "الاهتمام الذي توليه الدولة للتراث الروحي لا ينبع من مجرد عاطفة التقديس للقديم، بصرف النظر عن قيمة هذا القديم، ولا ينبع من مجرد الرغبة في معرفة حقائق التاريخ، أو نفض الغبار عن آثار الماضي، مع أهمية كل ذلك، ولكنه ينبع من حقيقة موضوعية فحواها أن هذا التراث الروحي هو المكون الحقيقي لشخصية الفرد، والمقوم الأساسي لكيان المجتمع، وكل تخطيط اجتماعي أو سياسي أو اقتصادي أو ثقافي لا يأخذ هذا الفهم في الاعتبار يكون قد تجاهل الأساس الواقعي للمجتمع. وفي حقيقة الأمر فإنه يمكن أن نستثمر كل القيم الروحية والموضوعات الاجتماعية القائمة عليها في بناء كل مؤسساتنا الاجتماعية والسياسية والتعليمية وما إليها. فمثلاً موضوع توقير الصغار للكبار، واحترام الكبار للصغار، الذي تستند عليه علاقاتنا في الأسرة وفي المجتمع، فهو اساس الديمقراطية المتسامحة، وهو من هذه الناحية أساس نفسي واجتماعي جاهز لتنظيم كل مؤسساتنا الدستورية والتنفيذية والشعبية، ومتى استغللنا هذه العاطفة الخيرة في نفوس الناس، استطعنا أن نتفادى في المجال السياسي كثيرًا من الأخطاء الناجمة عن استيراد نظم نابعة من تجارب مجتمعات لا تمت إلى حياتنا بصلة، وأن نتفادى في حياتنا الاجتماعية كثيرًا من الشرور والجرائم الناجمة عن تمرد الشباب ورفضهم، واستفحال الأمراض النفسية والاجتماعية في أوساطهم" (70).

أما عن الصوفية والحداثة فإن الفلسفة حفلت بالحديث المسهب عن هذه النقطة، وأعلت في هذا الشأن من قدر رموز المتصوفة، وفي مطلعهم محيي الدين بن عربي، الذي عبر عن أعلى درجات الحداثة الفكرية في أبيات شهيرة من الشعر حواها كتابه "ترجمان الأشواق" تقول:

لقد صـار قلبي قابـلا كل صـورة
فمرعـى لغـزلان وديـــر لرهبان
وبيت لأوثـــان وكعبة طـــائف
وألـواح تـوراة ومصـحف قـرآن
أديـن بديـن الحـب أنّـى توجهت
ركائـــبه فالحـــب ديـني وإيمـاني

ويـنطلق بن عـربي من رؤيـة عـامـة شـاملة للانسان، تحترم الانسان بغض النظر عن عـرقه ولونه ومذهبه فالانسان لديه يجمع العالم في شخصه فالعالم انسان كبير والانسان عالم مختصر(71).

ويشترك الشـاعـر مع المتصـوف في عشـقه للحريـة، وفي انفلاته من كل القوانين الفقيهة التي تضع قوالب للدين، ليكون العشق والفناء المباشر مع اللـه، ومع الغيب، ومع المطلق. وتأتي النبرة الصوفية في النقد والشعر الحداثيين المعاصرين محاولة من الذات لتأكيد ذاتها الأخرى، لحظة الخروج من ماضيهما، محاولة إثبات الجدارة عبر الانتماء إلى وجود حضاري متميز، ومحاولة لصياغة لغة الثورة على الغرب ومقاومة الإخضاع الاستعماري والوحدة والنضال ضد هذا الإخضاع.

ويجسد أدونيس حالة بارزة لتعالى النبرة الصوفية في شعر حداثي، حيث كان يسعى منذ بداياته للوصول، بالشعر وعبره، إلى أفق آخر من الرفض والتجربة الخاصة، قائم على مفاهيم الحدس والكشف، بلغة مغرقة في غموضها وغرابتها، مدفوعا باشتغاله التنظيري في قراءة الماضي، من بين أوائل الشعراء العرب الذين حاولوا البحث عن أوجه التشابه بين الصوفية والحداثة، سائرا، لكن بشكل مختلف، على درب حركة الرومانسية العربية، ورائدها جبران خليل جبران، في العودة إلى الصوفية، عبر التركيز على الكلمات المفاتيح المجسدة في الحرية والخيال والطهارة والبراءة والطبيعة والخير والحّب والأحلام والصفاء الروحي والرهان على الذوق بدل العقل.

ويرى أدونيس أن النصّ الشعري العربي المعاصر أحوج ما يكون إلى التعبير الصوفي المغرق في عوالمه الخاصة، المتجاوزة لزمنها بأشواط، وأحوج إلى الممارسة الشعرية البعيدة عن نظرية الممدوح، وبلاغة المشاكلة والمماثلة والإصابة التي بُني عليها عمود الشعر في تراثنا قرونًا طويلة. ويحاول أدونيس أن يجد مساحة ائتلاف بين الصوفية المتدينة والحداثة كرؤية لادينية، فيؤكد أن الكون بالنسبة إلى الغربي موضوع مجابهة، وهو بالنسبة إلى الصوفية موضوع مؤالفة، أي حين يجابه الغربي الكون مستندا إلى العقل، فإن الصوفي يتفهمه ويحتضنه بحدسه. ويبدو الكون موضوع خارجي عند الأول، في حين أنه داخلي عند الثاني، أي شخصي وليس موضوعي، ذلك أن الوجود ليس مجرد قضية عقلية، وإنما هو رسالة. ومع هذا اصطدم أدونيس وهو يحاول أن يدمج الصوفية في مشروعه الشعري الحداثي بالمرتكزات الدينية للصوفية، التي تتمسك بها بحكم انتمائها ونشأتها وتاريخها ومداراتها ومختلف سياقاتها [72].

ويشرح عامر عبد زيد هذه المفارقة بقوله: "الملاحظ أن الخطاب الصوفي له بعدان، الأول البعد العالمي سواء في ماضي هذه التجربة أم اتساعها في كل الديانات والثقافات، وهذا يؤكد أن الانسان يمتلك حسًا عميقًا يكاد يكون من صفاته القريبة هذا الحس الذي يتوحد فيه الخالق مع المخلوق سواء كان ذلك عبر ذوبان الذات في الخالق أم حلول مقدرة الخالق في المخلوق وهي حالات أبدا لا يمكن أن تؤخذ على حرفيتها بل إنها ذات بعد مجازي تخيلي يعبر بها المتصوف عن تجربة ذات أفق لا متناهٍ وغير القابل على أن يترجم إلا عبر اللغة وبالتالي فإن كل المحاولات تغدو في عقلنة هذه التجربة تمثل حالة تجن مارستها السلطة الفقهية، فحملت الكلمات معاني حرفية، فأسقطت اللا محدود في حدود المحدود وبالتالي أعطيت معنى حرفيًا قضى على الاستعارات فاتهم المتصوفة بما لم يقولوه... والأفق العالمي التصوفي لا يعني زوال هويته الإسلامية او التوحيدية بل يؤكد عمق التجربة وتجذرها في المخيلة الإنسانية" [73].

وسوف يشمل الباب المقبل شرحا أكثر تفصيلا للجهود التي بذلتها طرق صوفية عدة في عملية التحديث والتنمية في مناطق متفرقة من العالم الإسلامي.

رابعا: مسار تحديث الأزهر... حالة للمضاهاة مع تجربة الطرق الصوفية المصرية

على بعد مرمي حجر من المقر الإداري الأول للطرق الصوفية المصرية والمركز الروحي الأساسي لها، مر الأزهر طيلة التاريخ الحديث والمعاصر بمحاولات عدة لإصلاح أوضاعه وتحديث بنيته[74]، سواء كانت إدارية تتعلق بهيلكه ووضعه المالي أو التشريعات التي تحكم حركته، أم كانت تتعلق برؤيته الدينية ومناهجه التعليمية. وليس هنا مجال الحديث عن محاولات الإصلاح الإداري والمالي، فالاهتمام سينصب على ما جرى من محاولات النهوض بالدور التعليمي والديني للأزهر، لأن هذا هو محل الاهتمام حاليا، ليس في مصر وحدها، ولا في العالم الإسلامي فحسب، بل في العالم أجمع.

وإذا كانت الوظيفة التعليمية للأزهر قد بدأت عقب الانتهاء من بنائه بسنوات قليلة حين جلس أبو الحسن بن النعمان قاضي القضاة ليتحدث في "فقه آل البيت" فإن أول محاولة حقيقية لإصلاح التعليم الأزهري انتظرت أكثر من ثمانية قرون، إذ تمت أيام تولي محمد العروسي المشيخة، خلال الفترة المتراوحة بين (1818 – 1829)، حيث سعى إلى إدخال علوم الطب والكيمياء والطبيعة لتشكل جزءا من المناهج التعليمية للأزهر، لكن سعيه خاب، نظرا لعدم اقتناع القائمين على الأمر وقتها بأن الأزهر يمكنه أن ينتج تعليما وعلما خارج الدين. ولما جاء من يقتنع بالفكرة مات العروسي فدفنت معه مؤقتا.

نعم انتعش الدور التعليمي للأزهر في العصرين المملوكي والعثماني، بعد طول إهمال في عهد الأيوبيين لحساب مدارس اختصت بتدريس فقه المذهب السني، لكن هذا الانتعاش كان بمثابة "توسع أفقي" في هذا الدور، إذ زيد في عدد المدارس الدينية بعد تجديد بناء الأزهر وتوسيع مساحته، فزاد معها عدد الطلاب الملتحقين به، وعدد المدرسين الذين يعقدون حلقات العلم الديني فيه. لكن ظل الأمر مقتصرا في أغلب الأحوال على تدريس العلوم الدينية من فقه وحديث وتوحيد ومنطق وعلم كلام، إلى جانب مبادئ في علم الفلك والرياضيات والآداب. ولم يكن الطلاب مقيدين بالانتظام في حضور دروس العلم، ولم تكن هناك لوائح تنظم سير العملية التعليمية، وتحدد مناهج الدراسة ومدتها وأعضاء هيئة التدريس. بل كان الطلاب أنفسهم يتحكمون في تعيين مدرسيهم، من خلال الإقبال على حلقاتهم من عدمه. فمن يداوم الطلاب على حضور دروسه، وتتسع حلقته العلمية، يجيز شيخ الأزهر صلاحيته للتدريس، والعكس صحيح.

ووضع الشيخ حسن العطار، الذي تولى مشيخة الأزهر في الفترة من (1830 – 1834)، لبنة جديدة في بناء إصلاح التعليم الأزهري، مستغلا علاقته المتوازنة مع محمد علي، من جهة، وسعة إطلاعه من جهة ثانية، إذ كان مُلما، إلى جانب علوم الدين، بعلم الفلك والطب والكيمياء والهندسة والموسيقى والشعر، ما حدا بالمؤرخ المصري العظيم عبد الرحمن الجبرتي إلى أن يصفه قائلا: "قطب الفضلاء، وتاج النبلاء ذو الذكاء المتوقد والفهم المسترشد، الناظم الناثر، الآخذ من العلوم العقلية والأدبية بحظ وافر". وقد استفاد العطار مما خلفته الحملة الفرنسية من علوم، ومن رحلاته إلى أوروبا وبلاد الشام، في سعيه إلى إصلاح الأزهر، وكانت الثمرة إنتاج جيل من رواد النهضة المصرية الحديثة، ممن تتلمذوا علي يد العطار، وفي مقدمتهم رفاعة رافع الطهطاوي، ومحمد عياد الطنطاوي.

لكن الخطوة الفارقة على درب إصلاح التعليم الأزهري جاءت في عهد الخديوي إسماعيل، ودشنها قانون صدر عام 1872، لتنظيم حصول الطلاب على شهادة "العالمية"، وتحديد المواد الدراسة بإحدى عشرة مادة زاوجت بين العلوم الدينية والأدبية، إذ حوت الفقه والأصول والحديث والتفسير والتوحيد والنحو والصرف والبيان والبديع والمعاني والمنطق. كما حدد القانون طريقة امتحان الطلاب، بأن يوضع الطالب موضع المدرس، ويصبح ممتحنوه في موضع الطلبة، فيلقي الأول درسه ويناقشه الآخرون في مختلف فروع العلوم، نقاشا مستفيضا قد يمتد لساعات طويلة، بعدها يتم الحكم على مستواه العلمي.

وبعد هذا بربع قرن تقريبا، وتحديدا عام 1896، دبت عافية الإصلاح قوية في ربوع الأزهر، بفعل عدة قوانين صدرت في عهد الإمام حسن النواوي، الذي تولى المشيخة خلال الفترة من (1896 – 1900)، كان للإمام العظيم محمد عبده دورا كبيرا في سنها. وحددت هذه القوانين سن القبول للأزهر بخمسة عشر عاما، شريطة الإلمام بمبادئ الكتابة والقراءة. والأهم كان إدخال عدة علوم على المناهج التعليمية الأزهرية، منها التاريخ الإسلامي والهندسة وتقويم البلدان (الجغرافيا). وبمقتضى القانون نفسه أضيفت "شهادة" قبل العالمية سميت "الأهلية"، كانت تتيح لحاملها الخطابة بالمساجد، أما من يحصل على "العالمية"، فيحق له التدريس بالأزهر.

وقد فتح الإمام محمد عبده، برؤيته المستنيرة الموسوعية، نوافذ الأزهريين على الحياة الفكرية العامة، فراح تلاميذه، أو من تأثروا بأفكاره، يكتبون إلى الصحف اليومية، بعد طول احتجاب. ومن بين هؤلاء محمد شاكر وإبراهيم الحيالي وعبد المجيد اللبان ومحمد

حسنين مخلوف، ومن بعدهم مصطفى لطفي المنفلوطي وعبد العزيز البشري ومصطفى عبد الرازق وقاسم أمين ومحمد الههيادي وعبد الرحمن البرقوقي، بل وصل الأمر إلى أن بعضهم أصدر مجلات أدبية، مثل "الثمرات" لحسن السندوبي، و"عكاظ" لفهيم قنديل، و"البيان" لعبد الرحمن البرقوقي، وشارك كثيرون في الجدل الفكري الذي أحاط بالحياة الاجتماعية والأحوال السياسية، التي سبقت وواكبت وأعقبت ثورة 1919.

وخلال عهد الإمام سليم البشري (1900 – 1902/ 1909 – 1916) أنشئت "هيئة كبار العلماء"، تحديدا عام 1911، التي تغير اسمها في ظل مشيخة الإمام محمد مصطفى المراغي (1928 – 1929/1935 – 1945) إلى "جماعة كبار العلماء"، وكانت تتكون من صفوة علماء الأزهر، وهي نواة لـ"مجمع البحوث الإسلامية" الذي يشتد حضوره راهنا في الحياة الاجتماعية، إلى جانب "جبهة علماء الأزهر" التي تملأ الدنيا صخبا من خلال تعليق بعض أعضائها على الأحداث الجارية، أو رقابتهم على بعض الأعمال الفكرية والثقافية، التي يدور حولها لغط، ويتهمها البعض بالتجديف في الدين، وهي المسألة التي زادت بشكل ملموس في عهد إمامة الشيخ جاد الحق علي جاد الحق (1982 – 1996).

لكن بذرة تحول الأزهر إلى "جامعة" غرست عام 1930،في عهد الإمام محمد الأحمدي الظواهري (1929 – 1944)، حيث تم إنشاء ثلاث كليات هي "أصول الدين" و"الشريعة" و"اللغة العربية"، فلما جاء عام 1961، صدر القانون رقم 103، الذي بات الأزهر بمقتضاه "جامعة"، بعد أن أضيفت إلى كلياته الثلاث المذكور كليات مدنية مثل "الهندسة" و"الطب" و"الإدارة" و"الزراعة" و"البنات"، وقد كان ذلك في عهد الإمام محمود شلتوت (1958 – 1964).

ووازى هذه التطور في البنية التعليمية تدرج في الإصلاح الفكري للأزهر، كان يعلو ويهبط، يتوهج ويخبو، حسب التكوين العقلي لمن يتولى المشيخة. وإذا كانت حركة النهضة المصرية قد اشتد عودها مع بداية القرن العشرين، فإن الأزهر في ذلك الآونة، كان يقوده رجلا ناصر الثورة العرابية، وتولى نظارة دار الكتب، وكان صديقا لمحمود سامي البارودي، وتحمس بقوة لأفكار الإمام محمد عبده الإصلاحية، وهو الشيخ علي محمد البيلاوي (1902 – 1905). لكن خلفه الشيخ عبد الرحمن الشربيني (1905 – 1906)، كان تقليديا سلفيا، عادى الإصلاح وتحيز للقديم. فلما جاء المراغي وضع نواة رقابة الأزهر على المنتج الفكري من خلال إنشاء هيئة تراقب البحوث والثقافة الإسلامية والكتب التي تهاجم

الدين. وتبعه الظواهري، الذي كان إصلاحيا إلى حد كبير، يميل إلى تجديد الفقه بما يواكب التغيرات الاجتماعية والسياسية، ويسعى إلى أن يكون علماء الدين ملمين بمجريات الواقع، وأن يفهموا في السياسة قدر فهمهم في الفقه والأصول والحديث.. إلخ. وقد كان الظواهري يطبق هنا أفكاره التي ضمنها في كتاب وسمه بـ"العلم والعلماء"، دافع فيه باستماتة عن الأفكار الإصلاحية لمحمد عبده، ما دفع الخديوي عباس حلمي إلى محاربته، وجمعت نسخ الكتاب لتحرق في ساحة الجامع الأحمدي بطنطا، لكن مصادرة الكتاب، لم تحل دون ذيوعه، فانكب الطلاب ينسخون منه صورا باليد، ويتبادلونها. وأعاد الإمام عبد الحليم محمود طبع الكتاب، حين كان يتولى أمانة مجمع البحوث الإسلامية.

وبعد الظواهري تبوأ مشيخة الأزهر رجلا مستنيرا، من تلاميذ محمد عبده، إنه الإمام مصطفى عبد الرازق (1945 – 1947)، الذي درس الفلسفة والآداب بجامعة السربون، فزاوج بين ثقافة الغرب وتراث الإسلام، ولذا نادى بانفتاح الأزهر على الغرب، وشيد قاعة محمد عبده بالأزهر لتكون ملتقى للمؤتمرات الدولية الإسلامية، وترجم بعض الكتب الدينية، وفي مقدمتها "رسالة التوحيد" إلى اللغة الفرنسية. وواصل خلفه الإمام محمد مأمون الشناوي (1947 – 1950) ما أمكنه مسيرة عبد الرازق، حين أرسل نوابغ طلاب الأزهر لتعلم اللغة الإنجليزية، كي يصبحوا دعاة عصريين قادرين على مخاطبة "الآخر". أما الإمام عبد المجيد سليم (1950 – 1951/ 1952 – 1954)، فقد انصب اهتمامه على تحرير الفقه من التقيد بالمذاهب، التي حاول التقريب بينها، ودعا إلى إعمال العقل في الأمور الدينية.

وبعد ثورة يوليو 1952، حاول أغلب من تولوا مشيخة الأزهر تطويع رأي الدين لخدمة السياسات السائدة، فشلتوب أفتى بأن "القوانين الاشتراكية لا تتعارض مع الإسلام"، والدكتور محمد الفحام الذي تولى المشيخة في الفترة من (1969 – 1973)، اعتبر أن الانقضاض على الاشتراكية بمقتضى ما أسماها السادات ثورة التصحيح عام 1971 هو "خطوة تأتي من أجل كفالة الحريات للوطن والمواطنين وسيادة القانون وبناء لدولة الجديدة".

لكن الأزهر كان قد استوعب الكثير من الأفكار الإصلاحية التي روج لها رواده على مدار قرن من الزمان، يبدأ من منتصف القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين، فإنه لم يتخذ خطوات فارقة على هذا الدرب، نظرا لطغيان "السياسي" على "الديني" و"الفكري" معا عقب قيام ثورة يوليو، بما جعل الخط البياني في إصلاح الأزهر، يعلو ببطء لا يُقارن أبدا بالقفزات التي كان تحدث من قبل، حين شرع أنصار الليبرالية في طبع بصماتهم على الرؤية

الدينية، بما يمكنها من أن تلقي بغمارها تدريجيا في الواقع المعيش، وتخرج من إسار الكتب القديمة، التي أنتجها الفقهاء في عصور ولت.

وتجربة إصلاح الأزهر هذه تعد واسعة مقارنة بمحاولات إصلاح الطرق الصوفية، التي لم تفلح – حتى الآن – في تنقية الممارسات الصوفية من بعض الخرافات والشعوذة التي لحقت بها، و لم تتقدم على مسار الإصلاح الإداري والفكري كثيرا، واعتمدت في الجانب الأول على السلطة السياسية، التي كانت معنية طيلة الوقت بسن القوانين، وإصدار اللوائح، التي تنظم عمل الطرق الصوفية، في إطار حرصها على أن يبقى المتصوفة في كنف السلطان.

ويطلق المجلس الأعلى للطرق الصوفية لفظ "الإصلاح" على ممارسات بسيطة تتمثل في ضبط حركة المريدين في المدن والقرى للتماشي مع القوانين التي تحكم عمل الطرق الصوفية، والقوانين العامة في البلاد. لكن هذا الضبط يأخذ دوما رد الفعل، ولا يتم إلا حين يستفحل الخطأ، وتفوح رائحته. ورغم أن بعض الطرق نجح في إحداث تقدم في مسيرة الإصلاح الأخلاقي والاجتماعي والإداري مثل الحامدية الشاذلية والعشيرة المحمدية، فإن هناك طرق لا تزال تخلط بين الدين والفلكلور إلى حد بعيد، مثل الرفاعية، وأخرى تمضي في خروجها على القواعد التي تحكم عمل الطرق الصوفية، مثل البرهانية.

هوامش الفصل الثالث عشر

1 – انظر في هذا الشأن:
- David Jary & Julia Jary ، The Harper Collins Dictionary of Sociology، Harper Collins Publishers، 1st Edition، 1991، p: 312.

2 – صمويل هنتنجتون، "النظام السياسي لمجتمعات متغيرة"، ترجمة: سمية فلو عبود، (بيروت: دار الساقي، 1993)، الطبعة الأولى، ص 45.

3 – د. محمد محمود ربيع، د. إسماعيل صبري مقلد (محرران)، "موسوعة العلوم السياسية"، مرجع سابق، ص 471.

4 – توني بارنت، "علم الاجتماع والتنمية"، ترجمة وتعليق: د. سهير عبد العزيز محمد يوسف، (القاهرة: دار المعارف، 1992)، الطبعة الأولى، ص 26.

5 – لمزيد من التفاصيل حول هذه المسألة، انظر:
- Boris Kagarlitsky، The Mirage of Modernization، Translated by: Renfrey Clarke، Newyork، Review Press، 1995، p: 69 – 95.

6 – فرانسيس فوكوياما، "نهاية التاريخ وخاتم البشر"، ترجمة: حسين أحمد أمين، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993)، الطبعة العربية الأولى، ص 8.

7 – د. علي الدين هلال (مشرف)، "معجم المصطلحات السياسية"، (القاهرة/ جامعة القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، 1994)، الطبعة الأولى، ص 185.

8 – د. محمد شكري سلام، "سوسيولوجيا التحديث والتغير في المجتمع القروي: قراءة تركيبية ونقدية في الحالة المغربية، عالم الفكر، العدد الثالث، المجلد 30، (الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، يناير - مارس 2002، ص 56.

9 – لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع انظر:
– آلان تورين، "المجتمع ما بعد الصناعي"، ترجمة: موريس جلال، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1983).

10 – مايك فيذرستون، "الثقافة الاستهلاكية والاتجاهات الحديثة"، ترجمة: د. محمد عبد الله المطوع، (بيروت: دار الفارابي، 1991)، الطبعة الأولى، ص 28.

11 – د. السيد حنفي عوض، "مجتمع التصنيع: قضايا معاصرة"، (القاهرة: مكتبة آية، 1997)، سلسلة "علم الاجتماع الصناعي"، الكتاب الثاني، ص 60.

12 – د. محمد شكري سلام، مرجع سابق، الصفحة نفسها.

13 – حسان العرفاوي، و، روبير سانتو مارتينو، "الحداثة وما بعدها"، مجلة العالم العربي في البحث العلمي، العدد 11/10، 1999، ص 59.

14 – د. محمد أحمد الزعبي، "التغير الاجتماعي بين الاجتماع البرجوازي وعلم الاجتماع الاشتراكي"، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1991)، الطبعة الأولى، ص ص (35 ، 36).

15 – د. محمود محمد ربيع وإسماعيل صبري مقلد، مرجع سابق، ص ص (476 ، 477).
16 – د. محمد محمود ربيع، د. إسماعيل صبري مقلد (محرران)، "موسوعة العلوم السياسية"، مرجع سابق، ص ص (478، 479).
17 – صمويل هنتنجتون، مرجع سابق، ص ص (47 ، 48).
18 – انظر في هذا الشأن:
– David Jary & Julia Jary، op. cit، P: 368.
19 – مايك فيذرستون، مرجع سابق، ص 30.
20 – د. السيد حنفي عوض، مرجع سابق، ص ص (11 ، 12).
21 – د. مسعد الفاروق محمد حمودة، "تنمية المجتمعات المحلية: الريفية ـ الحضرية ـ المستحدثة ـ الصحراوية"، (الإسكندرية: المكتب العلمي للكمبيوتر والنشر والتوزيع، 1995)، ص 184.
22 – إبراهيم سليمان مهنا، "التحضر وهيمنة المدن الرئيسية في الدول العربية"، (أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2000)، سلسلة "دراسات إستراتيجية"، العدد رقم (44)، ص (11 ، 12). ولمزيد من المعلومات حول التحضر، انظر:
– د. محمود الكردي، "التحضر: دراسة اجتماعية"، الكتاب الأول "القضايا والمناهج"، (الدوحة: دار قطري بن الفجاءة، 1984)، الطبعة الأولى.
23 – د. سامية محمد جابر، "علم اجتماع المجتمعات الجديدة"، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1995)، الطبعة الأولى، ص 49.
24 – د. معن خليل عمر، "معجم علم الاجتماع المعاصر"، (عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع، 2000)، الطبعة الأولى، ص 302.
25 – لمزيد من التفاصيل حول نقد المركزية الأوروبية انظر كلا من:
– د. سمير أمين، "نحو نظرية للثقافة: نقد التمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس"، (عمان: معهد الإنماء العربي، 1989)، الطبعة الأولى.
– د. حسن حنفي، "مقدمة في علم الاستغراب"، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1992)، الطبعة الأولى.
– د. أنور عبد الملك، "تغيير العالم"، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1985)، سلسلة عالم المعرفة، العدد رقم 95.
26 – د. نبيل السمالوطي، "الدين والتنمية في علم الاجتماع: أسس النموذج الإسلامي للتنمية وتحليل نقدي للنظريات الغربية"، (الإسكندرية: دار المطبوعات الجديدة، 1992)، ص ص (23 ، 24).
27 – المرجع السابق، ص (25 – 27).
28 – د. هشام شرابي، "البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر"، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1987)، ص (19 – 22).
29 – د. مصطفى حجازي، "التخلف الاجتماعي: سيكولوجية الإنسان المقهور"، (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1992)، سلسلة "الدراسات الإنسانية/ علم النفس)، الطبعة السادسة، ص 14.
30 – د. محمد شكري سلام، مرجع سابق، ص 58.
31 – انظر:
– Boris Kagarlitsky، op. Cit.

32 – انظر في هذا الشأن:

- Suleiman Abdullah Al – Akeel، The Impact of Modernization on Saudi Society: A Case Study of Saudi Students Attitudes، Mississippi State University، Mississippi، U.S.A، 1992، pp; 106 – 108.

33 – لمزيد من التفاصيل، انظر:

- Al Faleh Matrook، The Impact of The Process of Modernization and Social Structures of The Arab Countries With Special Emphasis on Saudi Arabia، University of Kansas، 1987، pp: 268 – 273.

34 – انظر :

- Avi Plascow، Security in The Persian Gulf، Modernization Political Development and Stability، The International Institute for Strategic Studies، New Jersy، Allan Held Osmun & Co. Publishers INC، 1982، p: 4.

35 – د. عبد الملك المقرمي، "التاريخ الاجتماعي للثورة اليمنية: رؤية سوسيولوجية لتحول بناء القوة"، (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1991)، الطبعة الأولى، ص ص (72 ، 73).

36 – د. برهان غليون، "نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة"، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990)، الطبعة الأولى، ص ص (27 ، 28).

37 – د. مسعود ضاهر، "مشكلات بناء الدولة الحديثة في الوطن العربي"، (بيروت: مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، 1994)، الطبعة الأولى، ص 64.

38 – د. مصطفى الفقي، "معركة التحديث"، صحيفة "الخليج"، 26 فبراير 2002.

39 – د. محمد يسري إبراهيم دعبس، "تنمية الموارد البشرية في المجتمع البدوي: دراسة في الأنثروبولوجيا الاقتصادية"، طبعة خاصة، 1991، ص 9.

40 – فرانسيس فوكوياما، "الثقة: الفضائل الاجتماعية وتحقيق الازدهار"، (أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 1998)، سلسلة "دراسات مترجمة"، العدد (6)، ص 389.

41 – المرجع السابق، ص ص (401 ، 402).

42 – نفسه، ص 410.

43 – د. محمود أبو النيل، "التحديث والاضطرابات السيكوسوماتية: وجهة نظر في ضوء علاقة التوافق بالتحديث"، في د. لويس كامل مليكة، "قراءات في علم النفس الاجتماعي في العالم العربي"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994)، المجلد السادس، ص (322 - 330).

44 – انظر في هذا الشأن:

- John H. Kautsky، The Political Consequences of Modernization، Florida، Robert E. Krieger Publishing Co. INC، 2nd Edition، 1980، p: 24.

45 – صمويل هنتنجتون، مرجع سابق، ص 46.

46 – تعرف القرابة Kinship على أنها علاقة اجتماعية تعتمد على الروابط الدموية الحقيقية أو الخيالية أو المصطنعة. وهناك قرابة أولية وأخرى ثانوية. والأولى: هي العلاقة الدموية والاجتماعية التي تربط الوالدين بالأبناء، أما الثانية: فهي ما يربط الجد بالخال وبنت الأخ. ولمزيد من التفاصيل في هذا الشأن انظر:

- د. إحسان محمد الحسن، "موسوعة علم الاجتماع"، (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 1999)، الطبعة الأولى، ص (508 – 510).

- د. عبد الهادي الجوهري، "قاموس علم الاجتماع"، (الأسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، 1998)، ص 186.

47 – د. صلاح الفوال، "علم الاجتماع بين النظرية والتطبيق"، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1996)، الطبعة الأولى، ص (96 ـ 103). ولمزيد من المعلومات حول أنواع الجماعات انظر:
– د. حسن منسى، "ديناميات الجماعة والتفاعل الصفي"، (عمان: دار الكندي للنشر والتوزيع، 1998)، الطبعة الأولى.
48 – د. إبراهيم ناصر، "الأنثروبولوجيا الثقافية: علم الإنسان الثقافي"، (عمان: الجامعة الأردنية، 1985)، ص 148.
49 – المرجع السابق، ص ص(150 ، 151).
50 – د. برهان غليون، مرجع سابق، ص ص(25 ، 26).
51 – المرجع السابق، ص ص(13 ، 17).
52 – د. خلدون حسن النقيب، "صراع القبيلة والديمقراطية: حالة الكويت"، (بيروت: دار الساقي، 1996)، الطبعة الأولى، ص 9.
53 – انظر في هذا الصدد:
– تقديم د. سهيل زكار، لكتاب، "جمهرة النسب"، لابن الكلبي، المتوفي سنة 204 هجرية، وقد حققه محمود فردوس العظم، (دمشق: دار اليقظة العربية، د. ت)، الطبعة الثانية، ص 1.
54 – د. خلدون النقيب، مرجع سابق، ص 20
55 – د. إبراهيم ناصر، مرجع سابق، ص 147.
56 – د. محمد زهير مشارقة، "الحياة الاجتماعية عند البدو في الوطن العربي"، (دمشق: طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1988)، ص ص(39 ، 40).
57 – هناك دراستان مهمتان في هذا المضمار حول حياة البداوة في شبه الجزيرة العربية، الأولى لجون لويس بوركهاردت وهي ثمرة أسفاره في هذه المنطقة، والثانية، لمضوي الرشيد عند إحدى القبائل، هي عبارة عن دراسة ميدانية. لمزيد من التفاصيل، انظر:
- John Lewis Burckhardt، Notes on The Bedouins and Wahabys، UK، Garnet Publishing، LTD، 1992.
- Madawi Al – Rasheed، Politics in An Arabian Osais: The Rashids of Saudi Arabia، London ، IB، Tauris Publishers، 1997، 2nd Edition.

58 – هناك مثلا دراسة تناولت نظام الجوار الفردي والجماعي أو حق اللجوء الذي تقره الأعراف القبلية، وشرحت تفصيلا أركان الجوار وأطرافه وشروط المستجير والمجير، والجوار في علاقات الزواج والأسرة والعلاقات المالية والجرائم والحرب، ثم عرجت على طقوس الجوار وآثاره وعملية فسخه وانقضائه. انظر:
– د. محمود سلام زناتي، "نظام الجوار أو حق اللجوء في الأعراف القبلية العربية المعاصرة"، (الرياض: دار أمية للنشر والتوزيع، 1994)، الطبعة الأولى.
59 – انظر على سبيل المثال:
– ثامر عبد المحسن العامري، "موسوعة العشائر العراقية"، (بغداد: دار الشئون الثقافية العامة، 1992)، الطبعة الأولى.
وقد حددت هذه الموسوعة جميع الاصطلاحات العشائرية، التي هي عبارة عن جميع الأبنية الاجتماعية التقليدية التي عرفها العراق، وتنطبق على الكثير من البلدان العربية، وهي (الإمارة ـ المشيخة ـ العشيرة ـ القبيلة ـ الفخذ ـ الفندة ـ الشبة ـ ألبو ـ بنو أو آل).
60 – آلان روسيون وآخرون، "الإسلام والحداثة: رؤى إسلامية وغربية عن مصر وتركيا"، مرجع سابق، ص 23.

61 – فريد دي يونج، مرجع سابق، ص ص (119 ، 120).
62 – المرجع السابق، الصفحة نفسها.
63 – مختار غامبو، "الصوفية كثقافة شبابية في المغرب"،
www.commongroundnews.org
64 – يبلغ الشيخ الأمين الخامسة والأربعين من عمره (حتى عام 2009) وقد تولى مشيخة الطريقة عام 1992، و لم يكن قد تجاوز الثامنة والعشرين. و لم يتلق الأمين دراسة دينية منتظمة، حيث اجتاز المرحلتين المتوسطة والثانوية من مدرسة أم درمان الأهلية، ثم التحق بجامعة الملك عبد العزيز بالمملكة العربية السعودية، ودرس فيها إدارة الأعمال وحصل فيها على شهادة البكالوريوس!. وقد عمل الشيخ الأمين كرجل أعمال، حيث يدير استثمارات خاصة به في مدينة دبي، وهو إضافة إلى ذلك صاحب ومدير توكيل إحدى شركات التكييف العالمية بالخرطوم.
65 – تعني هذه العبارة أن كلامه يشبه كلام "الشباب المتفرغ"، والمحايا هي "الماء المبارك" الذي يوزعه الشيخ الصوفي على مريديه.
66 – حسام تمام، "مع الحركات الإسلامية في العالم– رموز وتجارب وأفكارى" (القاهرة: مكتبة مدبولي) 2008.
67 – انظر: د. صالح محمد نصيرات، "صوفي تركي في زمن العولمة"، مجلة (إسلامية المعرفة)، السادس من فبراير 2005، العدد رقم (36).
68 – انظر:
http://www.maroc-islam.com/ar/detail.aspx
69 – د. شحاتة صيام، "الدين الشعبي في مصر: نقد العقل المتحايل"، (القاهرة: دار ميريت) الطبعة الأولى، 2006، ص: 93 - 94.
70 – د. عون قاسم، "المزاوجة بين التراث الروحي والفكر المتقدم"،
موقع البلاغ الإلكتروني: www.balagh.com
71 – محمد قجة، محاضرة بعنوان "ابن عربي والعولمة"، ألقاها في العاشر من شهر ايار بعاديات جبلة، في الجمهورية العربية السورية.
72 – لمزيد من التفاصيل انظر: سفيان زدادقة، "الحقيقة والسراب قراءة في البعد الصوفي عند أدونيس مرجعًا وممارسة"، (بيروت - الجزائر: الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف) 2008.

73 – د. عامر عبد زيد، "الخطاب الصوفي بين الجذور والإمدادات"، موقع الإمبراطور الإلكتروني:
http://www.alimbaratur.com/All Pages/Tuqus Stuff/Tuqus 91
74 – لمزيد من المعلومات حول تطور تجربة الأزهر عبر التاريخ انظر:
– د. ماجدة صالح ربيع، "الدور السياسي للأزهر: 1952 - 1981"، (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية/جامعة القاهرة)، الطبعة الأولى، 1992.
– د. سعيد إسماعيل علي، "دور الأزهر في السياسة المصرية"، (القاهرة: دار الهلال)، 1996.

– د. عبد العزيز الشناوي، "الأزهر جامعا وجامعة"، (القاهرة: مكتبة الأنجلو) 1984.
– تقرير الحالة الدينية لعام 1995، نبيل عبد الفتاح (رئيس التحرير)، (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام) 1996.
– د. رجب البيومي، "حرية التفكير في الأزهر الحديث"، مجلة "المنار الجديد"، يوليو 2003.
– د . أحمد تمام، "الأزهر جامعا وجامعة"، شبكة إسلام أون لاين.

الباب الرابع

مصر والطرق الصوفية في العالم الإسلامي

ثقافة التصوف وحركته وتحقيق شروط الإنجاز السياسي والاقتصادي

تمهيد

سعى هذا الباب إلى وضع الطرق الصوفية المصرية في موضع مقارنة مع غيرها من الطرق في مختلف أرجاء العالم الإسلامي، حتى يتبين المتصوفة المصريون موضع أقدامهم بين أقرانهم، الذين ينتشرون في مشارق الأرض ومغاربها.

ويرمي الباحث في هذا المقام أيضا إلى قياس حركة المتصوفة في الواقع على الأطر الفكرية والثقافية والعقدية التي يرجعون إليها، أو يستندون لها في رحلتهم الحياتية، ليبين مدى ما أثمره التصور النظري في الحياة العملية لأتباع الطرق الصوفية، عبر تحليلين مسألتين، هما الجهاد والتنمية، مقابل التقاعس والتخلف.

وهاتان المسألتان تنطويان على جميع القيم السياسية التي تعرضنا لها في دراسة الطرق الصوفية المصرية من خلال الفصول السابقة، لكنها تقدمها في صورتها العملية الكلية، وعبر حقب تاريخية طويلة، ممتدة في الزمن، وفي أماكن متعددة، تتوزع على خريطة العالم الإسلامي من غانا إلى فرغانة.

الفصل الرابع عشر
جهاد المتصوفة وجهود بناء دول على أنقاض الاستعمار

تكفلت الطرق الصوفية في شمال وغرب أفريقيا بكبح جانب من النزعة الاستعمارية التي استشرت لدى الأسبان والبرتغاليين بعد تمكنهم من إخراج المسلمين من الأندلس عام 1492. فالمستعمرون أرادوا أن يتعقبوا الدين الإسلامي جنوب المتوسط وفي عمق الصحراء الأفريقية، لاسيما بعد أن رصدت البابوية مبالغ ضخمة لتحقيق هذا الهدف، وراحت تنفخ في أوصال حكام أوروبا، ليتحمسوا في تنفيذ هذه الاستراتيجية. لكن مريدي الجازولية والقادرية والتيجانية والشاذلية والسنوسية كانوا لهم بالمرصاد، وحولوا سواحل أفريقيا في القرن السادس عشر إلى ساحة مواجهة ضد حركة التنصير. فكان كلما وطأ المستعمر قدمه في مكان ساعيا إلى التبشير بالمسيحية انبرى المتصوفة لمنافسته في نشر الإسلام، وانتهت أغلب جولات المنافسة لصالحهم، حين تمكنوا من تحويل قبائل وثنية عدة إلى الإسلام، وقادوها إلى تكوين كيانات سياسية فتية، أطلقوا عليها ممالك وإمبراطوريات[1]، وجعلوا من القرن التاسع عشر كاملا حقبة من الجهاد المتواصل، في محاولة لإحباط الموجة الاستعمارية الثانية، التي قامت بها فرنسا وإنجلترا، والتي كانت ترمي إلى حصار الإسلام في جيوب متقطعة منكمشة.

ولولا نضال مشايخ الصوفية مثل الخليفة الطاهر في نيجيريا، وساموري توري في بلاد الماندونجو[2]، وعبد القادر الجزائري في شمال أفريقيا، وعمر الفوتي التكروري في الغرب، ومحمد عبد الله حسن في الصومال، ورابح فضل الله في وسط القارة السمراء، لتغير التركيب الديني الراهن لأفريقيا تماما. فهؤلاء لم يكتفوا بالتصدي للاستعمار وحركات

التنصير، بل كونوا دولا وممالك متماسكة، أعطت مقاومتهم للمستعمر عمقا وقوة وديمومة. وما كان لهذه الدول والممالك أن تقوم لولا نجاح مشايخ الطرق الصوفية في نشر الإسلام على نطاق واسع، بين أعداد غفيرة من البشر، وعلى نطاق جغرافي مترام. فحاصل ضرب البشر الموالين لهؤلاء المشايخ، والجغرافيا المنطوية تحت أقدام الأتباع، أنتج على الفور كيانات تجمع بين السلطة الدينية والسلطة السياسية [3].

إن نشاط الطرق الصوفية في نشر الإسلام بالقارة الأفريقية، وإن كان قد بدأ متأخرا عشرة قرون كاملة عما قام به التجار في هذا الشأن، فإن المتصوفة، لم يكتفوا بإدخال جماعات متفرقة تعيش بالقرب من خطوط التجارة أو بعض قاطني المدن في الإسلام، بل توغلوا إلى قلب القارة، حيث القبائل الوثنية، التي تسكن القرى والنجوع، فحولوها إلى الإسلام. ونقلوا الدعوة من شكلها الفردي إلى صيغة جماعية مؤسسية [4] .

وكان للطريقة القادرية [5] ، دور مهم على درب الجهاد، سواء في غرب القارة أم شمالها. ففي الغرب حول الشيخ عثمان بن فودي (1754 – 1817م) أتباع هذه الطريقة من السلبية إلى الإيجابية بإحياء روح الجهاد والاستشهاد فيهم، ضد الملوك والسلاطين المستبدين في الحيز الجغرافي الذي كانت تقيم به قبائل الهوسا بمنطقة أفريقيا جنوب الصحراء أولا، ثم الاستعمار الأجنبي ثانيا [6]. وأول خطوة للجهاد لدى بن فودي كانت مواجهة التقاليد القبلية والعقائد الوثنية الجامدة، التي انعكس تصورها السياسي في اعتقاد أن الملوك والسلاطين لهم أماكن خاصة يجب تقديم القرابين لها مثل الغابات والصخور والبحر، وأن وجودهم في الحكم هو استمرار لإرادة الأسلاف، التي وضعتهم في هذه المكانة، والتي تتصل بهم، من دون غيرهم، على الدوام، وتمدهم بالعزم، وتبرر بقاءهم في الحكم. ولم تكن القلة التي تعتنق الإسلام في تلك المنطقة بمنأى عن الذوبان في هذا التصور السياسي المريض، إذ ظهر من بين المسلمين فقهاء للسلاطين، يستخدمون ما في عقولهم من معرفة وما في أفئدتهم من يقين لتبرير سلوك الحكام، ويمزجون في سلوكهم بين الإسلام والمعتقدات الوثنية.

وسط هذه الظروف الصعبة بدأ بن فودي، الذي تتلمذ على يد الشيخ جبريل بن عمر وهو من أوائل من حملوا الإسلام إلى السودان الغربي، ما أسماه "الجهاد القولي"، الذي يقوم على النصح والإرشاد ونشر التعليم وتعزيز الوعي المجتمعي بالقضايا العامة، معتمدا في هذا على وسائل كان يألفها الناس في تلك المنطقة وقتئذ، مثل الشعر والموشحات

الدينية الصوفية. واستمرت هذه المرحلة نحو ثلاثين عاما، وتحديدا من عام 1774، إلى عام 1803، حرص فيها الشيخ على عدم الاصطدام بالقوى السياسية والاجتماعية المسيطرة على مقاليد الأمور في إمارة جوبير.

ولما اشتد ساعد الحركة، بكثرة أتباعها وتعمق اعتقادهم في ضرورة تغيير الأوضاع الاجتماعية السائدة، والتي كانت في نظرهم "عادات جاهلية"، أخذ هؤلاء – وهم أصلا من المنتمين إلى جماعات التورودوب Torodobe التي ظهرت مع انتشار الإسلام في منطقة فوتاتورو ببلاد السنغال [7] – يرفضون تنفيذ أي أمر يتعارض مع تعاليم الإسلام، كما شرحها لهم بن فوديو، خاصة المرسوم الذي أصدره الحاكم نافاتا، وحمل لاءات ثلاثة هي "لا يسمح لأي شخص باعتناق الدين الإسلامي إلا من ورثه عن أجداده، ولا يسمح لأحد بلبس العمامة بعد تاريخ المرسوم، وألا تضرب امرأة بخمارها على وجهها، ولا يسمح لأحد بالوعظ إلا الشيخ عثمان نفسه" [8].

ولم يمهل العمر هذا الحاكم طويلا، وتولى ابنه الحكم بعده، وكان من تلاميذ الشيخ، فاستبشر المريدون خيرا، لكنه لم يلبث أن استشعر خطر بن فودي عليه فانقلب رأسا على عقب، وصمم على تنفيذ المرسوم الذي أصدره أبوه، وراح يفعل ما أراد منه إذلال الشيخ وأتباعه، فطلب من بن فودي أن يأتي طواعية إلى المنفى ويترك أنصاره، فرفض الشيخ تنفيذ هذا الأمر وقرر الهجرة لبناء مجتمع جديد، في إعادة إنتاج لما جرى في صدر الإسلام الأول، من هجرة لرسول الله صلى الله عليه وسلم.

وذاع في البلاد نبأ هجرة الشيخ فأتاه أتباعه من كل حدب وصوب، وعكفوا جميعا على مدار خمس سنوات على بناء نواة لدولة إسلامية، وضع لها الشيخ نظاما إداريا، وجعل من لغة القرآن لغتها الرسمية. وتوطدت أركان هذه الدولة ووثقت في قدراتها بعد أن تمكنت من هزيمة جيش الحاكم الذي سبق أن طرد بن فودي. فهذا الانتصار تلته سلسلة من الانتصارات على الممالك والقبائل المجاورة، فاتسعت أرجاء الدولة، وقويت شوكتها، وباتت إمبراطورية أطلق عليها "الفولاني"، جمعت ما مكنها من البقاء على قيد الحياة تحكم لقرن كامل متخذة من مدينة سوكوتو عاصمة لها، حتى سقطت في السابع والعشرين من يوليو عام 1903، على أيدي القوات البريطانية، بعد سلسلة من الحروب، والمناورات العسكرية والدبلوماسية، التي استخدم البريطانيون فيها كل الوسائل المتاحة، شرعية كانت أو غير شرعية.

ورغم سقوط امبراطورية الفولاني عسكريا، فإنها لم تسقط حضاريا، "فالأسس التي وضعها بن فودي ومن جاءوا بعده، والنظم الإسلامية التي ساروا عليها أدهشت الأوروبيين، وجعلتهم عاجزين عن إبدال تلك النهضة الحضارية بنظم جاءوا بها، فاضطروا للإبقاء عليها، ولم يحاولوا التدخل في شؤون المسلمين في تلك الدولة الإسلامية، فعاشت حضارتهم حتى يومنا هذا" (9).

أما في الشمال فقد توجت القادرية كفاحها ضد المستعمر الفرنسي بما قام به الأمير عبد القادر الجزائري، وهو بن الشريف محيي الدين، شيخ هذه الطريقة ، الذي عهد إليه أشراف وعلماء وجهاء الجزائر عام 1832 بقيادتهم للتصدي للجيش الفرنسي الذي أنزل قواته بساحل الجزائر عام 1830. ولما كان محي الدين قد تقدمت به السن وأصابه العجز، عرض عليهم أن يضعوا الأمر في يد ابنه عبد القادر فقبلوا، وهيأوا للأمير الشاب، الذي لم يكن يتجاوز آنذاك الرابعة والعشرين من عمره، فرصة إعداد العدة لملاقاة الفرنسيين، بعد أن بايعته بعض القبائل، ومكنته من أن يخضع قبائل أخرى مناوئة له. وخاض الأمير عبد القادر معارك عدة ضد الفرنسيين، هزمهم في بعضها، وكان بعضها سجالا، وأجبرهم على توقيع اتفاقات ومعاهدات وهدن معه، لكن خيانة بعض شيوخ القبائل، وتفوق الفرنسيين في العدة، أنهى هذه الجولات لصالحهم، وقبض على عبد القادر، ليسجن، ثم يتم نفيه إلى دمشق عام 1852، لتطوى صفحة خالدة من تاريخ الكفاح الجزائري ضد الاستعمار، وتبدأ صفحات أخرى، سطر فيها المتصوفة بقيادة محمد بن عبد الله، الذي انقلب على الفرنسيين بعد أن تعاون معهم ضد الأمير عبد القادر، مواقف مشهودة (10).

وبالتزامن مع مجد مملكة سوكوتو ظهرت حركة الحاج عمر الفوتي التكروري في غرب أفريقيا (1795 – 1864) وهو تلميذ نجيب لابن فودي، قاد حركة إصلاحية تنتمي إلى الطريقة "التيجانية" (11) رمت إلى نشر الإسلام وإحياء روح الجهاد وشملت مناطق واسعة من حوضي نهر السنغال والنيجر، وتركت بصمات واضحة في تاريخ وجغرافية المنطقة لا تزال قائمة إلى اليوم.

وقد استقر في يقين الفوتي عبر اطلاعه على أحوال المسلمين في البلاد التي مر بها أثناء عودته من الحجاز، وهي مصر، التي كانت محتلة من قبل الفرنسيين آنذاك، وبلاد المغرب العربي التي كانت تعاني من التخلف وتراجع الدور الحياتي للدين الإسلامي،

أنه من الضروري إصلاح أحوال المسلمين، بالتوازي مع مقاومة المستعمر، ومن ثم وضع لحركته عدة أهداف متكاملة هي [12] :

1 – إبعاد خطر الاستعمار عن غرب أفريقيا حيث كان الأوروبيون يتاجرون مع أهل تلك المناطق ويحاولون مد نفوذهم السياسي والاقتصادي، والتبشير في الوقت نفسه بالمسيحية.

2 – العمل على نشر الإسلام في المناطق غير المسلمة وتصويب انحراف المسلمين عن جادة العقيدة، بتطهيرها من الخرافات، التي خالطتها، والمستمدة من التقاليد والمعتقدات الوثنية في أفريقيا.

3 – إيجاد قوة مادية رادعة ومنظمة تقوم بمهمة حماية المكتسبات الإسلامية ورعاية شؤون المسلمين.

وعلى غرار ما مرت به حركة بن فودي، بدأ الفوتي بالتربية، فأقام مركزا للتعليم، ألتحق به عدد كبير من أبناء فوتا. ولما وصل التلاميذ إلى مستوى مرموق من المعرفة الدينية، دفع الشيخ بهم إلى مختلف أنحاء البلاد، يعلمون الناس الدين، ويصححون العقيدة، ويشحذون الهمم لمقاومة الاستعمار والمنصرين. فلما اطمأن الشيخ إلى كثرة أتباعه، كون جيشا كبيرا، خاض معارك عدة ضد القبائل الوثنية في مالي وسيجو وماسينا، من جهة، وضد الغزاة الأوروبيين، من جهة ثانية. لكنه لم يتمكن، مثل أستاذه بن فودي، من تكوين دولة ذات مؤسسات، لكن أطلق حركة إصلاحية، أنشأت مراكز تعليمية، تخرج فيها عدد من العلماء والفقهاء الذين كان لهم أثر كبير في نشر الإسلام، ومقاومة التنصير في الغرب الأفريقي، و لم تنل من عزمهم كثيرا هزيمة جيش الفوتي عام 1864، أو تمكن المستعمرين من تحييد الفوتيين تحت قيادة أحمد بن الحاج عمر، الذي تولى قيادة الحركة بعد وفاة أبيه.

و لم تنته إمبراطورية التكولور، التي أسسها التكروري، بوفاة مؤسسها، بل واصلت طريقها تحت حكم أبنائه، وأقربائه وأحفاده، ودخلت في سلسلة من المعارك ضد الفرنسيين، حتى سقطت نهائيا عام 1895، لكن أتباع التكروري واصلوا جهودهم الفردية في نشر التيجانية، معتمدين على الشهرة التي اكتسبوها برفقه شيخهم، وقاموا، ما استطاعوا، التبشير المسيحي، الذي أخذ يجتاح الإمبراطورية بعد استيلاء الأوروبيين عليها.

ومن بين أتباع التكروري، أو من تأثروا بحركته، الشيخ محمد الأمين (1840 – 1887)[13] ، الذي بدأ الجهاد مبكرا، عبر انخراطه في صفوف جيش التكروري، بعد أن طاف في بلدان إسلامية عدة، منها الحجاز ومصر والدولة العثمانية، ليعود إلى وطنه، محاولا أن يعيد إلى شعب السراكولا مكانته السياسية بين جيرانه، الأمر الذي كان يعني خوض حرب محلية ضد التوكولور وحرب أخرى ضد الفرنسيين. وأضفى هذا التوجه على حركة الأمين طابعا "قوميا إسلاميا"، امتازت به عن حركات الجهاد الأخرى في المنطقة، التي كان منطلقها إسلاميا خالصا، من دون تفكير في الانتصار لقومية بعينها.

ورغم أن جهاد الأمين، الذي تأثر بأفكار الطريقتين السنوسية والتيجانية إلى جانب الوهابية، لم يستغرق سوى عامين، فإنه ترك بصمة قوية في شعب السراكولا، الذي تعامل مع الأمين على أنه بطل قومي له، مردها عنف وصلابة جهاد الأمين الذي أعلنه أولا ضد الوثنيين عام 1885، ثم ضد إمبراطورية التكولور، التي كان مشايخها قد تحولوا إلى "طبقة حاكمة" تعاملت مع شعب السراكولا على أنه مجرد رعايا، وأخيرا ضد الفرنسيين، الذين لفت انتباههم أن الأمين استطاع في فترة وجيزة أن يكون جيشا مسلحا، وأن دبلوماسيته معهم تنطوي على خديعة، وترمي أساسا إلى وضعهم في موقف محايد بعض الوقت، ثم الانقضاض عليهم، حال اشتداد الساعد.

ولما فرغ الفرنسيون من قتال الإمام ساموري توري في منطقة النيجر، بدأ اصطدامهم بالأمين، فخاض ضدهم عدة معارك، لم يتمكنوا فيها من إلحاق الهزيمة به، إلا عندما تعاون معهم أحد الحكام المسلمين، وبعد أن أسر وقتل بن الأمين الذي كان يقود جزءا كبيرا من الجيش. فانتهى الأمر بأسر وقتل الأمين نفسه في ديسمبر من عام 1887، وقطعت رأسه وأرسلت إلى القائد الفرنسي.

وعلى العكس من حركة الأمين التي كانت قصيرة جاء جهاد ساموري توري (1835 – 1900) طويلا نسبيا، إذ استمر سبعة عشر عاما، تمكن خلالها من إدخال الإسلام إلى ساحل العاج. وتوري، الذي عرف بفضله وعلمه في خدمة الدعوة الإسلامية، هو جد أحمد سيكوتوري رئيس جمهورية غينيا في زمنها الزاهر[14].

وقد حاول توري إعادة دولة الماندن الإسلامية، وفيها رمى آخر سهامه؛ حيث أُسر عام 1898، فسقطت آخر قلاع الإسلام في غرب أفريقيا، في مرارة طمس الهوية الإسلامية

الموحدة بالهوية الفرانكوفونية والأنجلوفونية واللوزيفونية. فضلا عن تشرذم الماندن وتوزعهم بين إحدى عشرة دولة سياسية، ليصيروا أقليات في أغلبهم تحت إمرة الوثنيين أو النصارى. والدولة التي أراد توري أن يقيمها كانت في منطقة السافانا، لكن الفرنسيين الذين كانوا يخافون أن يسبقهم البريطانيون إلى المنطقة، بسطوا حمايتهم على مملكة موسى في أجادوجو عام 1896، وصارت بعد ذلك، ممالك الموسى الأخرى التي ضعفت من جراء النزاعات المتعلقة بالسلالة، تحت سيطرة الفرنسيين أيضًا، بعد أن تمكنوا أخيرا من النيل من جيش توري، الذي كان يعد أهم ركن من أركان إمبراطورية ساموري، بعد أن أخذ شكلا نظاميا، مثل المتصوفة نواة له، وكانوا من أشد المخلصين في حركة الجهاد، ضد الوثنيين والأوروبيين.

ويعتبر توري أفضل القادة الذين أنجبهم شعب الماندينجو في السنوات التي أعقبت اضمحلال قوتهم و إمبراطوريتهم في السودان الغربي، وقد حدا هذا بأعدائه الفرنسيين إلى تلقيبه "بنابليون السودان الأسود"، نظرا لكفاءته العسكرية، فضلا عن عبقريته في جمع شمل قبائل متناثرة، وعشائر متناحرة، وقوميات شتى، تحت راية الإسلام، ليكون أمة حديثة، أخذت بكل أساليب التقدم والرخاء، وأقام مجتمعا "إسلاميا"، حيث طبق الشريعة بعد أن حول كل فئات الشعب إلى هذا الدين الحنيف" [15].

لكن سوء حظ توري أنه بدأ نضاله، وكون دولته، في وقت كانت فيه القوى الاستعمارية تبسط نفوذها على القارة السمراء، بعد قرارات تقسيمها في مؤتمر برلين (1884 – 1885)، ما أدى في خاتمة المطاف إلى هزيمته وأسره عام 1898م، ليموت بجزيرة صغيرة على نهر الكونغو عام 1900م [16]، لكن ما غرسه في نفوس أتباعه من كراهية الاستعمار، وضرورة مقاومته، بقي حيا، حتى رحل المستعمر عن بلاده.

وهناك نموذجان آخران لكفاح رجال الصوفية ضد الاستعمار في غرب أفريقيا، الأول للشيخ أحمد.بمبا في السنغال، والثاني للشيخ بن ماء العينين في موريتانيا. وكان بن.بمبا من أتباع الطريقة المريدية، واستطاع بعلمه وتقواه أن يجذب إليه الناس من أرجاء السنغال كافة، وطالما بث فيهم روح المقاومة، وقادهم إلى رفض قرارات متعسفة للحكام المحليين والفرنسيين، ما دفعهم إلى نفيه مرتين، لكنهم اضطروا إلى إعادته للبلاد تحت الضغط الشعبي، و لم يتمكنوا من منع الناس من الاتصال به. وقد كان بن.بمبا يريد أن يقيم دولة إسلامية، وينازل الاستعمار

الفرنسي، لكن حلمه لم يتحقق، وانتهت به الحال إلى الابتعاد عن السياسة، حتى وافته المنية عام 1927.

أما الشيخ بن ماء العينين (1831 – 1910) وهو الابن الثاني عشر لمؤسس الطريقة الفاضلية، فقد شجع الشخصيات الموريتانية التي ساعدت مراكش في حربها ضد الفرنسيين، ولما استقر به الحال في منطقة الساقية الحمراء كون جبهة مع الحكام الأشراف في مراكش في هذه الحرب، بعد أن جند أتباعه المنضوين تحت راية الطريقة "العينية" التي أسسها هناك. وفي عام 1905 أعلن بن ماء العينين الحرب على الفرنسيين، الذي توغلوا في المنطقة التي كانت خاضعة له، وظل على مدار خمس سنوات يحاربهم من مكان إلى آخر، حتى أصيب بمرض عضال مات على إثره عام 1910، لكن كتبه القيمة، التي وصلت إلى 314 كتابا، في مختلف صنوف المعرفة بقيت حية، وأثرت في الواقع المعيش، خاصة كتابه "نعت البدايات" الذي ركز فيه على الأخوة بين الطرق الصوفية كافة، ودعا فيه المريدين إلى ترك الاختلافات البسيطة بين الطرق التي ينتمون إليها، والاتحاد من أجل هدف سياسي واحد، هو مقاومة الاستعمار. فضلا عن ذلك فإن ابنه هبة الله قاد حركة الجهاد من بعده حتى نهاية الحرب العالمية الأولى.

وفي وسط أفريقيا استطاع الشيخ رابح فاضل (1846 – 1901) أن يؤسس مملكة مرهوبة الجانب حول بحيرة تشاد منطلقا من تعاليم السنوسية. مع هذا حافظ على استقلال هذه الدولة بعيدا عن الطموحات التوسعية للثورة المهدية في السودان ووصاية السنوسيين في ليبيا، وناضل ضد القبائل الوثنية تارة، والممالك المحلية تارة، لسنوات سبع، وكان من الممكن لدولته أن تعيش عمرا أطول، لولا أنه قد جرى عليها ما جرى على دولة ساموري من ظروف، لم تهيأ لها البقاء على قيد الحياة طويلا. فقد تزامنت حركة فضل الله مع استشراء النزعة التوسعية الأوروبية في أفريقيا.

وقد احتك فضل الله، الذي ولد في منطقة بحر الغزال السودانية، بالحياة العسكرية منذ نعومة أظافره، إذ كان أبوه جنديا في الجيش المصري أيام الخديوي إسماعيل، وانخرط هو في سن مبكرة في جيش الزبير باشا رحمتْ الموالي لبريطانيا بالسودان، ومكنه هذا في أن يكون قوة مسلحة منظمة في زمن قصير، ساعدته في إنشاء إمبراطورية على مساحة مائة وخمسين ألف كيلو متر مربع، وكان تعداد سكانها ما يربو على خمسة ملايين نسمة، لم تلبث أن انهارت تحت ضغط حملات عسكرية متتالية من الفرنسيين، انتصر جيش رابح في

بعضها، لكنه خسر المعركة الأخيرة التي وقعت قرب دلتا نهر شاري عام 1901، التي سقط فيها رابح نفسه شهيدا.

وعلى مرمى حجر من دولة رابح فضل الله كانت هناك دولة للمتصوفة في السودان، أسسها محمد أحمد المهدي (1844 – 1885) الذي بدأ حياته مريدا في الطريقة السمانية، وأنشأ لنفسه خلوة خاصة، وذاع صيته في ربوع السودان كافة، حتى أصبح خليفة للطريقة، فطلب منه شيخه القرشي، ود الزين، أن يجوب البلاد، داعيا الناس للانضمام إلى السمانية، ولما توفي شيخه آلت مشيخة الطريقة إليه.

لكن المهدي لم يلبث أن تمرد على ما في التصوف من "الذل والانكسار وقلة الطعام والشراب والصبر وزيارة قبور الأولياء، ليحوله إلى طاقة إيجابية تقوم على "الحزم والعزم والتوكل على الله والاتفاق في القول، والتجديد في الفقه، وتدعي أنها موصولة مباشرة بعهد الرسول صلى الله عليه وسلم، لكنها تشرع حسب المصالح الآنية، من دون التزام بحرفية النصوص[17]. وقد دعا المهدي، بعدما شاع عنه من أساطير جعلت الفقراء يلتفون حوله ويبدون استعدادا لا يلين للموت في سبيل حركته، أنصاره إلى الهجرة إلى جزيرة "آبا"، لتكون نواة لدولته، قصيرة العمر، وعمل على إذابة الطرق الصوفية في طريقة واحدة، معتبرا أن هذا ضروري للعودة إلى الكتاب والسنة، وأقام حدود الشرع في السرقة والزنا، وأبطل زيارة القبور والأضرحة [18]، ونادى في الناس بالجهاد، مقدما إياه على الحج، وتمكن من هزيمة القوات الحكومية في أغسطس من عام 1881، ثم انتصر عليها مرة أخرى بعد ثلاثة أشهر فقط.[19] ولم تفلح استعانة الحكومة بعدد من القادة العسكريين الأوربيين لصده في أن تمنعه من الزحف إلى الخرطوم والاستيلاء عليها في يناير من عام 1885.

وكاتب المهدي الملوك والسلاطين والحكام يدعوهم إلى تصديق دعوته والانضمام إليها، فأرسل إلى خديو مصر، وإمبراطور الحبشة، وكتب إلى أهالي الحجاز مراكش وفاس ومالي وشنقيط وسوكوتو، وإلى السنوسي في ليبيا، طالبا منه أن يكون واحدا من خلفائه، عارضا عليه أن يأتي إلى السودان، أو أن يجهز جيشا لتخليص مصر من قبضة الإنجليز، بل فكر هو في الزحف إلى مصر لتحريرها، "ووجد تأييدا من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده" [20]. وقد كانت لانتصارات المهدي أصداء واسعة في العالم الإسلامي الذي كان يتوق إلى من يأخذ بيده من جور الحكام، وقدمت إلى الخرطوم وفود من مسلمي الهند ومراكش وتونس والحجاز يهنئون المهدي على انتصاره، ويطلبون منه العون [21].

لكن دولة المهدي انتهت بعد خمسة عشر عاما من وفاته، عندما تمكن الاستعمار الإنجليزي من هزيمة جيش خليفته عبد الله التعايشي في موقعة كرري في الثاني من سبتمبر عام 1898، التي سقطت إثرها أم درمان، عاصمة الدولة، لتنتهي تماما بعد مقتل التعايشي في الرابع والعشرين من نوفمبر عام 1899، وبعد أن نسف الإنجليز قبة المهدي ونبشوا قبره في همجية، وبعثروا جثمانه، وأرسلوا جمجمته إلى لندن، انتقاما من مقتل القائد جوردن، الذي كان الأنصار قد أرسلوا رأسه على حربة بعد أن هزموا جيشه.

إلا أن المهدية بقيت كفكر وطريقة صوفية وحركة سياسية، وإن كان قد أصابها ابتعاد، قليل حينا وكثير أحيانا، عن فكرها البكر، وتطبيقات القادة المؤسسين" [22]، خاصة أن بعض المنضوين تحت لواء المهدية تنصلوا من انتمائهم لها حين هزمت سياسيا، ومن بين هؤلاء "السلطان علي دينار سلطان دارفور آنذاك، الذي لبس الجبة الأنصارية وأعلن أنه أنصاري فما إن انكسرت جيوش الأنصار في حتى انفصل عن التعايشي وركب متجهًا إلى دارفور وأعلن أنه (تيجاني) وتمسك بأوراد الطريقة التجانية وهجر راتب المهدي" [23].

وقبل المهدية ولدت السنوسية حركة عفية علي يد الشيخ محمد بن علي بن السنوسي (1798 – 1859) لتنشر الإسلام بين عرب الصحراء وقبائلها، فمن كان وثنيا أسلم، ومن كان مسلما لا يعرف من الدين سوى قشوره وجد فرصة في تعميق معرفته وتقوية إيمانه. وكان السنوسيون يقطعون الطرق على تجار الرقيق، ويخلصون الأطفال والغلمان المخطوفين من قبضتهم، ويأخذونهم إلى الزوايا، لينشئوا على الإسلام ويفقهوا تعاليمه. وعلى مدار نصف قرن فقط كانت السنوسية قد تمكنت من نشر الإسلام في وسط وغرب القارة الأفريقية، لتصنع حزاما مسلما يمتد من الصومال شرقا إلى السنغال وجامبيا غربا [24].

وقد قامت السنوسية على التربية أساسا و لم تنخرط في العمل السياسي إلا بعد وقت طويل، وجمعت في مسيرتها بين حركة التوحيد ونهج التصوف، و"مزجت بينهما في دقة ومرونة ... وأخذت من الفقه ما يثير العقول، ومن التصوف ما يصلح النفوس" [25]، وزاوجت في جهادها ما بين مكافحة الوثنية والتصدي لحركة التبشير ومقاومة الاستعمار.

وخاض السنوسيين معارك عديدة، عبر ممالك "كانم" و "واداي" بالسودان قرابة الخمسة عشر عاما (1901 – 1914)، ثم قاوموا الغزو الايطالي لليبيا بدءا من عام 1911، لمدة عشرين عاما. و لم يرضخوا لضغوط السلطان العثماني عليهم استجابة لطلب حكومات أوروبية من أجل أن يحدوا من نشاطهم في مقاومة الاحتلال والجمعيات التبشيرية،

بل طوروا نشاطهم في وسط القارة[26]، ومدوا جهادهم إلى الجزائر، منطلقين من تصور مفاده أن الحدود القائمة بين الدول الإسلامية هي حدود مصطنعة، وأن حركة الإصلاح يجب أن تعبرها، لتتدفق من بلد إلى آخر، لمحاربة الانحراف والبدع، والعودة بالإسلام إلى اليسر، ومحاربة الخمول والاستجداء الذي أصاب الطرق الصوفية [27].

ولقد انتهى الحال بالسنوسية إلى أن تحولت إلى مملكة في عهد زعيمها الأخير محمد إدريس السنوسي، انشغل عن الدعوة ببهرج الملك، وحاد عن الخط الذي سلكه أجداده، فخبا وهج السنوسية، ليضع الجيش حدا لوجودها السياسي في أول سبتمبر من عام 1969.

وفي الصومال انطلقت حركة الجهاد الإسلامي ضد الاستعمار الإنجليزي والأحباش معا عام 1900 تحت قيادة الملا محمد بن عبد الله حسن (1864 – 1920) خليفة الطريقة الصالحية بهذه البلاد[28]، والذي أسسها رجل سوداني كان يعتنق المذهب المالكي، هو الشيخ محمد بن صالح الراشدي (1854 – 1919)[29]، وتمكن من نشرها في ربوع الصومال كافة، لتجاور طرقا أخرى حفل بها المجتمع الصومالي آنذاك مثل، القادرية والدندراوتية والأحمدية والرفاعية.

وتمكنت هذه الحركة من صد حملات متتالية قامت بها القوات البريطانية للقضاء على أتباع الملا، أو "الدراويش" حسبما كان يحلو له أن يسميهم، وأبرمت اتفاقا مع الإيطاليين عام 1905، الذين كانوا يحتلون جزءا من القرن الأفريقي، اتقت بمقتضاه بوائقهم. لكن لم يلبث الإيطاليون أن أبرموا اتفاقا مع البريطانيين والفرنسيين، مكن الأوائل من الانفراد المطلق بحكم إثيوبيا، وهيأ لهم فرصة الالتفات إلى "منطقة الصومال الإيطالي"، ما قادهم إلى الاصطدام بالملا.

وقد اتفقت الدول الاستعمارية على مواجهة المجاهدين، الذين وجدوا في الحرب التي أعلنتها إيطاليا على الدولة العثمانية عام 1911، واحتلالها ليبيا، ما يدفعهم إلى التعمق أكثر في خوض حرب ضد الإيطاليين. وتمكن المجاهدون خلال سنوات الحرب العالمية الأولى من السيطرة على أراضي الصومال كافة، وعزلوا القوات البريطانية والفرنسية والإيطالية في المدن والموانئ الساحلية، شبه محاصرة[30]. لكن انقضاء الحرب بانتصار الحلفاء، جعل لندن وباريس وروما تعمل معا في سبيل قمع قوات المجاهدين، مستغلة ما حصلته من خبرة قتالية وامتلاك سلاح الجو في هذه الآونة، والذي كان حاسما في انتصار المحتلين، خاصة بعد أن عاونتهم الظروف البيئية، إذ جاءت سنوات من القحط والجفاف، وغزا الجراد بلاد الصومال،

وتفشى فيها مرض الكوليرا، فنال هذا من عزم المجاهدين، وقلص ركائز قوتهم. فبينما كانت الطائرات تضربهم من الجو، وتحول دون اشتباكهم مع قوات المحتلين على الأرض، كان المؤن تنفد والإعياء يحل تباعا، حتى أصيب الملا محمد في إحدى المعارك عام 1920، وتوفى بعد عام واحد، وفشل المحتلون في العثور على جثته بعد أن أخفاها تلاميذه في مكان مجهول. وقد صنع الملا ملحمة وطنية من الجهاد حتى الاستشهاد، لم ينساها الصوماليون، بل اتخذوا منها في السنوات اللاحقة زادا معنويا أعانهم على مواجهة المحتلين، حتى نالوا استقلالهم.

أما في قارة آسيا فبرز دور النقشبندية[31]، التي وجدت نفسها، حين اشتد ساعدها، في حاجة إلى الانخراط في حركة الجهاد بمنطقتي الشيشان وداغستان ضد القيصرية الروسية، التي كانت تحتل آسيا الوسطى والقوقاز [32]. وقد قاد الشيخ منصور أشرمة، الذي يعد أول قائد عسكري صوفي، حملات مظفرة ضد القوات الروسية، أقواها تلك الغزوة التي تمكن فيها مقاتلوه من إفناء سرية روسية عن آخرها على نهر سونجا عام 1785 م. لكن الروس لم يلبثوا أن أسروه في معركة حامية الوطيس دارت عام 1791، ليحكم عليه بالمؤبد، ويموت في سجنه.

إلا أن جهاد النقشبند لم ينته، بل تواصل تحت إمرة قادة صوفية آخرين منهم الشيخ خاس محمد الباراغلاري والقاضي ملا محمد الكمراوي وحمزة الخنزاجي ومحمد شامل. وقد استشهد الثلاثة الأوائل في المعارك، بعد أن حققوا انتصارات مهمة. أما الرابع فقد تكللت هجماته بنجاح مبهر، إذ استطاع أن يسترد كثيرا من القلاع والحصون التي كانت تحت أيدي الروس، وأقام دولة فتية، بناها على العدل والاستقامة والشورى، إلى درجة أن أحد الرحالة وصفها بأنها "المدينة الفاضلة". وقد استمرت هذه الدولة على قيد الحياة ربع قرن من الزمان، ابتعد فيها حكامها عن الاستبداد الذي كان يصم الدول التي كانت قائمة آنذاك.

وقد أراد مؤسس هذه الدولة لها أن تبقي وتقوى، فبنى القلاع والحصون ومصانع السلاح والبارود، وأرسل مبعوثيه برسائل لاستنفار همم أفراد شعبه، والقبائل المجاورة

لبلاده، من أجل الجهاد ضد الروس. لكن التسويات الدولية التي أعقبت حرب القرم 1853 م، جعلت الفرصة سانحة أمام روسيا لتهاجم دولة الإمام النقشبندي بضراوة، ليسقط في المعارك شيوخ الطريقة ومريدوها تباعا، حتى تمكن الروس من إحكام قبضتهم عليها، لينتهي وجودها تماما بموت الإمام شامل في عام 1871م.

فلما قامت الثورة البلشفية عام 1917، عاود الاتحاد السوفيتي المنهار زحفه جنوبا ليطوي القوقاز وآسيا الوسطى، فشحذ مريدو النقشبندية هممهم، واستجمعوا عزيمتهم، التي لم تنل منها المآسي التاريخية، وراحوا يقاومون الجيش الأحمر بكل ما وسعهم من قوة، تحت قيادة الشيخ نجم الدين دي جوتسو في داغستان، والشيخ أوزون حجي في الشيشان، واستمرت مقاومتهم أحد عشر عاما، بمساعدة الدولة العثمانية. لكن خلافات إثر وقيعة بين قادة الثورة، أدت إلى انكسار الثوار أمام الجنود السوفيت، الذين ذبحوا نحو عشرين ألف شخص، وتعقبوا مشايخ الطرق الصوفية، وقتلوهم جميعا.

إلا أن المريدين لم يلبثوا أن استردوا جزءا من قوتهم، وعادوا يناوشون القوات السوفيتية، عبر هبات شعبية مكثفة ومتتالية، وصل عددها إلي اثنتين وخمسين هبة في الفترة المتراوحة بين (1939 – 1979). ورغم القمع الشديد الذي مارسه السوفيت فإن المقاومة استمرت، لتأخذ شكلا آخر، بعد انهيار الاتحاد السوفيتي، حيث بدأ "الوهابيون" و"السلفيون" بمعاونة من الأصوليين الإسلاميين المنحدرين من بلاد عربية وإسلامية يقودون حركة المقاومة ضد روسيا الاتحادية، التي ورثت جزءا من تركة الاتحاد السوفيتي.

وفي شبه القارة الهندية لعب النقشبنديون بقيادة الشيخ أحمد بن عبد الأحد السرهندي الفاروقي (971–1034هـ) الملقب بحق "مجدد الألف الثاني" دورا في نشز الإسلام بين صفوف المغول. وظهرت حركة الشيخ أحمد بن عبد الحليم الدهلوي (1703 – 1762) الذي دعا إلى التصوف القائم على الاعتقاد والعمل بما جاء في الكتاب والسنة، لتقف للإنجليز بالمرصاد حين أخذوا يستبدون بالأمر، ويقلصون سلطات الحاكم المسلم، وأطلق الكلمة المأثورة: "إنه لا يُتصوَّر وجود ملك مسلم بدون نفوذ، إلا إذا تصورنا الشمس بدون ضوء!"، ثم فتواه الأشهر "إن الهند قد أصبحت دار حرب لا دار إسلام، وعلى المسلمين أن يهبوا جميعا للجهاد بعد أن أصبح إمام المسلمين لا حول له ولا قوة، ولا تنفذ أحكامه، والحل

والعقد صار بيد الإنجليز... يعينون الموظفين، ويدفعون الرواتب، ويشرفون على القضاء وتنفيذ الأحكام". وإثر هذه الفتوى قاد العلماء الجهاد، وخاضوا غمار الحروب والمعارك لإنقاذ المسلمين من الإنجليز، ومن السيخ الذين لقوا دعمًا من المحتلين [33].

وكان من تلاميذه الشيخ أحمد بن محمد بن عرفان (1786 – 1831م) الذي أسس دولة ذات شأن، خاضت جهادا طويلا ضد السيخ، وهزمتهم في معارك عدة، إلى أن سقط شهيدا، بعد أن دبت الفتنة في صفوف تابعيه، لكن راية الجهاد لم تسقط بعده، بل حملها أتباعه، لتستمر ضد السيخ والإنجليز معا [34].

وقد لعب مريدو الطريقة المحمدية دورًا في مقاومة الاستعمار الهولندي لأندونيسيا وجنوب الهند، وتمكنوا من إبرام تحالف مع الهندوس في هذه الحرب الطويلة، التي انتهت بإجبار المستعمر على الرحيل. وفي تايلاند، نشطت الطرق الصوفية في منطقة فطاني، التي تقع بين ماليزيا وتايلاند ويعود أصل سكانها للمجموعة الملايوية ويتكلمون اللغة الملايوية ويكتبونها حتى الآن بأحرف عربية.

ووصل الإسلام إلى فطاني عن طريق التجارة في القرن الخامس الهجري، وأخذ في التنامي عل أيدي المتصوفة حتى بات سكان المنطقة جميعا يدينون به، بدءا من القرن الثامن الهجري، الذي شهد ميلاد مملكة إسلامية خالصة ومستقلة، هي فطاني. وعندما احتل البرتغاليون تايلاند أوعزوا إلى قادتها بحتمية احتلال فطاني للقضاء على سلطنة الإسلام بها ولابتلاع خيراتها ففعلوا ذلك في القرن السادس عشر ولكنهم ما لبثوا أن خرجوا منها بعد قليل تحت ضغط المقاومة الإسلامية، ولما جاء الاحتلال البريطاني قدم دعما غير محدود للبوذيين في تايلاند للهجوم على فطاني وقمع الثورات وتهجير المسلمين من البلد حتى أعلنت تايلاند ضم فطاني رسميًا لها في مطلع القرن العشرين، بعد سلسلة طويلة من الثورات والمقاومة الباسلة من المسلمين وكان هذا الضم إيذانًا بعهد جديد في الصراع بين المسلمين والبوذيين في البلاد.

ومنذ ذلك التاريخ توالت حركات كفاح أهل فطاني في سبيل الانفصال عن تايلاند، على النحو التالي [35]:

أ- ثورة الأمير عبد القادر، آخر ملوك فطاني، واندلعت بعد عام من ضم هذه المملكة الصغيرة، وكانت شرارتها الأولى هي اعتقال عبد القادر نفسه، لكن الجيش التايلاندي، بمعاونة الإنجليز تمكن من قمعها.

ب -في ثلاثينيات القرن المنصرم وقع انقلاب عسكري بتايلاند، أطاح بالملكية، لعب فيه أهل فطاني دورا بارزا، ثم أتبعوه ببحث عن جني المغانم، فقدموا عريضة بمطالبهم إلى الحكومة، تلخصت في: منح أهل المديريات الأربعة (فطاني - جالا - ساتول - بنغارا) حق اختيار من يحكمهم، على أن يكون الحاكم مسلما، وأن يدين 80 % من موظفي الحكومة بفطاني بالإسلام، وأن تكون اللغة الملايوية هي لغة التعليم بالمدارس واللغة الرسمية لأهل فطاني، وأن يتم تطبيق الشريعة الإسلامية، وتكوين مجلس أعلى إسلامي لتسيير شئون المسلمين.

لكن الانقلابيين لم يلبوا هذه المطالب، وواجهوها بقمع شديد، مع إحياء العصبية "السيامية" للبوذيين في مواجهة "الملايوية" التي يعود إليها مسلمو تايلاند. وعندما اعتلى الفريق أول "سنقرام" السلطة في تايلاند عام 1936، قرر ابتلاع الشعب الفطاني ومحو الهوية الإسلامية والملايوية فأصدر عدة قرارات منها حتمية تغيير الأسماء المسلمة إلى تايلاندية وإجبار المسلمين على ارتداء أزياء البوذيين، واستعمال اللغة التايلاندية وتحريم استعمال اللغة الملايوية ذات الحروف العربية، في حين أغلقت أبواب المدارس والجامعات أمام الفطانيين وكذلك المناصب الحكومية والجيش والشرطة، وأغلقت كذلك الجوامع والمساجد، وتم تجريم الدعوة إلى الدين الإسلامي.

ج- حركة الحاج محمد سولونج : وهو أحد العلماء المسلمين بفطاني والذي عمل على تكتيل المسلمين خلف حزمة مطالب قدمها إلى الحكومة البوذية، هي المطالب نفسها، السابق ذكرها، مع إضافة بند عدم إخراج محاصيل وموارد فطاني خارجها واستهلاكها محليًا. وقام الحاج محمد برفع عريضة الدعوى إلى الأمم المتحدة، لتثار قضية فطاني للمرة الأولى في المحافل الدولية ، وبسبب ذلك قبض على الحاج محمد سولونج ورفاقه وحكم عليهم بثلاث سنوات، ثم تمت تصفيتهم سرا.

وبعدها بدأت الحكومة التايلاندية في تنفيذ خطط متابعة للقضاء على حركة فطاني للانفصال، منها إقامة معسكرات لاستقبال وتوطين المهاجرين التايلانديين في فطاني ومنحهم أخصب الأراضي هناك، بهدف إضعاف القوة الديموجرافية للمسلمين، ونشر الثقافة والعادات البوذية في المنطقة، وفرض اللغة السيامية على المدارس في فطاني، وإغلاق الكتاتيب التي تعلم القرآن والقراءة والكتابة ، وبات على الطلاب الذين يريدون الانتساب إلى مدارس الحكومة أن يغيروا أسماءهم العربية أو الملايوية إلى اسم سيامي بوذي ، واشترطت على هؤلاء الخريجين من المدارس الفطانية أن يجيدوا القراءة والكتابة بالتايلاندية وإلا فلا أي قيمة تذكر لشهاداتهمٌ. وعمدت تايلاند إلى إهمال التربية الدينية وتعيين مدرسين موالين لها يجهلون الإسلام في مناصب التعليم الإسلامي، في سبيل تذويب الهوية الإسلامية لأهل فطاني. و لم تكتف الحكومة بذلك بل عمدت إلى إثارة الخلافات، وبث الفرقة والخصومات بين العلماء وإثارة الفتن بين أتباع المذاهب الفقهية، وكذلك بين المدن والمناطق والسكان، ثم ممارسة التعتيم الإعلامي على فطاني إلى أبعد حد، بحيث تصبح معزولة عن العالم.

وعلى النقيض من جهاد المتصوفة جاء تقاعس بعضهم، وخيانته بالتعاون مع المستعمر، أو بمناصرة الحكام المستبدين ضد جموع الشعب. ففي مصر نجد أن تاريخ علاقة الصوفية بالسلطة السياسية، غلب عليها طابع "الخضوع والممالأة"، إذ رأت الأكثرية الكاسحة من مشايخ الطرق أن بقاءهم جوار السلاطين يجلب لهم مكاسب اقتصادية، ويعطيهم مكانة اجتماعية. وباستثناء الحالات الفردية النادرة لمعارضة رموز التصوف لبعض الحكام، قدمت الصوفية المصرية نموذجا مكتمل الأركان في استخدام الدين مطية لتبرير القرار والاتجاه السياسيين. وحتى حين كان بعض من بيدهم مقاليد الأمر يحسبون حسابا لمتصوفة كبار، كان هؤلاء لا يستغلون هذا الحساب في مقاومة الظلم الاجتماعي، ومحاربة الاستبداد السياسي، ومد يد العون إلى قوة بديلة معارضة للنظام، أو قوة محتجة يضطهدها، بل كانوا يجدون في ذلك فرصة سانحة في تحقيق مغانم شخصية. وقد انطوىّ الفصل الثاني من هذه الدراسة على شرح مستفيض لعلاقة المتصوفة بالسلطة والجماهير والقوى الإسلامية الأخرى.

وتكرر هذا الأمر في مناطق أخرى بأفريقيا. فرغم أن بعض مشايخ التيجانية في تونس قد تصدوا للقرارات التي اتخذها البايات بزيادة الضرائب في عام 1863، وكذلك قراراتهم حول "لائحة الأمان" و"الدستور العام"، وقادوا ثورة عنيفة، تزعمها الشيخ علي بن غذاهم، التي انتهى به الحال مقتولا في زنزانته – غلب تاريخ من تبادل المنافع بين التيجانية والسلطة، فالطريقة اعتمدت في بداية رحلتها على تشجيع من الأمير سلمان أمير المغرب، بعد أن شكا إليه الشيخ أحمد التيجاني ظلما وقع عليه من الأتراك، الذين اضطهدوه ، واتهموه باحتراف تزييف العملات. وقد وصل التيجاني إلى فاس عام 1789، والتقى سلمان، الذي كان بدوره في حاجة إلى من يعينه على مواجهة رموز الطرق الصوفية التقليدية في بلاده مثل الفاضلية والكتانية والدرقاوية، فوهبه دارا من دوره، ورتب له ما يكفيه، وبنى له زاوية ، وعينه عضوا في مجلس العلماء، وفتح الباب أمام الناس للانضمام إليه، خاصة أبناء الطبقة الحاكمة، وموظفي الدولة، وأصحاب النفوذ [36].

وعلى العكس من حركة الحاج عمر الفوتي التكروري الذي وقف، كتيجاني، نًدا عنيدًا للاستعمار الفرنسي، كما أسلفنا، استمرت جماعات من التيجانية في خدمة السلطة أيام الاستعمار الأوروبي لأفريقيا. فالمستعمر شجع التيجانية على الانتشار، لأنه رأى في تعاليمها ما يصرف الناس عن الجهاد والتفكير السليم وعن صحيح العقيدة والشريعة، ويلقيهم في غياهب الخرافات.

وعرف الأوروبيون رغبة رجال الطريقة في الحصول على المال والنفوذ فراحوا يغذون هذه الروح، ويشترون ولاء هؤلاء بالمال والمناصب، فأثمر هذا وقوف التيجانية إلى جانب الاستعمار في بعض المواقف الحاسمة، وفي مقدمتها مساعدة الفرنسيين ضد الأمير عبد القادر الجزائري، ما حدا بالقائد الفرنسي بيجو إلى أن يرسل إلى شيخ الطريقة قائلا: "لولا عطفكم لكان استقرار الفرنسيين في هذا البلد أصعب بكثير عما كان ... عندما تشعر بحاجة إلى شيء ما أو خدمة من أي نوع كانت فما عليك إلا أن تكتب إلى مرافقي الذي سيسره أن يبلغني رغباتك" [37].

وعلى النقيض من جهاد النقشبندية، نجد أن القاديانية، التي لبست رداء التصوف، لتخدع مناصريها بأن مسلكها سليم، مع أن مؤسسها المرزا غلام أحمد، لم يكن سوى عميل يساعد الإنجليز لبسط نفوذهم على شبه القارة الهندية وأفغانستان، فها هو يقول: "لقد قضيت معظم

عمري في تأييد الحكومة الإنجليزية ونصرتها، وفي النهي عن الجهاد، ووجوب طاعة ولي الأمر، وكان هدفي أن يصبح المسلمون مخلصين لهذه الحكومة ... إن عقيدتي التي أكررها أن للإسلام جزءين، الأول: طاعة الله، والثاني: طاعة الحكومة التي بسطت الأمن وآوتنا في ظلها من الظالمين، وهي الحكومة البريطانية" [38].

هوامش الفصل الرابع عشر

1 – تتمثل هذه الكيانات السياسية في: "مملكة تكرور"، الواقعة على ضفاف نهر السنغال، وكانت همزة الوصل بين البربر والشعوب السودانية، و"مملكة مندنج"، الواقعة في مناطق السنغال والنيجر، وكان معظم سكانها من قبائل يميرا ومالنكيه، و "مملكة سزاي"، بحوض النيجر، وكان معظم سكانها من المزارعين وصيادي الأسماك، و"ممالك موشي"، التي كانت تقع في حوض النيجر، ومن أهمها "مملكة وجادوجو" و"مملكة بيتنجا"، و"مملكة جورما"، ومعظم سكان هذه الممالك كانوا من المزارعين. وهناك إمبراطورية "غانا" التي كانت تمتد في داخل القارة، وهي غير غانا التي نعرفها حاليا. ووجدت كذلك "مملكة الداهومي" الصغيرة، و"مملكة مالي" مترامية الأطراف. انظر:

– يوسف روكز "أفريقيا السوداء سياسة وحضارة"، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، 1986، ص ص (55 ، 56).

2 – الماندنجو أو الماندو إحدى أكبر وأهم قبائل إفريقيا الغربية، يدين جميع أفرادها بالإسلام، وينتشرون منذ القديم على ضفتي نهر النيجر وما حوله من حزام الصحراء الكبرى شمالاً وشرقًا، إلى ضفاف المحيط الأطلنطي غربًا وجنوبًا، وهذه المنطقة موزعة اليوم بين كل من: غينيا، ومالي، وساحل العاج، وغامبيا، وسيراليون، وليبيريا، والسنغال، وغانا، وبوركينا فاسو، والنيجر، ويطلق على لغتهم «أنكو». وقد أدى اتساع رقعة المنطقة التي يقطنونها إلى انقسام لغتهم إلى أربع لهجات رئيسية: ماندنكا، بمبارا، مندنكو، جولا. وتتفرع عن كل لهجة رئيسية بضع لهجات فرعية، ولكنها تدل على مسمى واحد وعلى شعب واحد؛ إذ لا يوجد أي عائق لغوي بينهم في تخاطبهم رغم اتساع رقعة بلادهم، وليس أدل على ذلك من أنه لا توجد ترجمة بينهم في محافلهم وعند تجمعهم في أي مكان في العالم إلا ما ندر.. انظر:

– أبو بكر عبد القادر سيسي، "اضطهاد القبيلة المسلمة العملاقة في غرب أفريقيا":

– www.albayan-magazine.com

3 – د. عبد الله عبد الرازق إبراهيم، "أضواء على الطرق الصوفية في القارة الأفريقية"، (القاهرة ـ مكتبة مدبولي)، الطبعة الأولى، 1990، ص (158 ـ 160).

4 – د. أحمد شلبي "التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية"، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية)، الطبعة الرابعة 1983، الجزء السادس، ص 219.

5 – تنسب الطريقة القادرية إلى الشيخ محمد محيي الدين عبد القادر بن موسى بن عبد الله الجيلاني، الذي ولد بمدنية جيلان عام 470 هـ/ وتوفي عام 561 م/ 1116م. وسافر إلى بغداد وعمره ثمانية عشر عاما ليتلقى العلم، فدرس المذهب الحنبلي، على يد الشيخ أحمد الغزالي الأخ الأصغر لحجة الإسلام أبو حامد الغزالي، ثم درس التصوف على يد الشيخ أبي الخير حمد الدباسي. واستمر تواجده بالعراق ربع قرن، حتى صار من أشعر علماء بغداد ومتصوفيها. وترك الجيلاني خلفه عددا من المؤلفات منها "الفتح الرباني والفيض الرحماني"، و"فتوح الغيب" و "الفيوضات الربانية". وطيلة حياته لم ينضم أحد إلى طريقته، لكن بعد وفاته، أخذ بعض الناس يسيرون على نهجه، لاسيما بعد أن شرع أبناؤه في نشر مذهب والدهم، القائم

على الإخلاص والطاعة والتواضع. وحمل طلاب العلم هذا المذهب من بغداد إلى شمال أفريقيا، ومنه إلى منطقة تاكيدا في الصحراء الكبرى، لتتبعه قبائل صهانجة، ومنها إلى قبائل أخرى في شمال وغرب ووسط ثم شرق القارة السمراء.

6 – علي الشاب، "عثمان بن فوديو ... شيخ الصوفية المجاهدة"، شبكة "إسلام أون لاين".

7 – د. عبد الله عبد الرازق إبراهيم، "أضواء على الطرق الصوفية في أفريقيا"، مرجع سابق، ص ص (40 ، 41).

8 – د. عبد الله عبد الرازق إبراهيم، "المسلمون والاستعمار الأوروبي لأفريقيا"، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، سلسلة "عالم المعرفة"، العدد رقم (139)، يوليو 1989، ص ص(42 ، 43).

9 – المرجع السابق، ص 49.

10 – د. شوقي عطا الله الجمل، "المغرب العربي الكبير في العصر الحديث: ليبيا ، تونس، الجزائر، المغرب"، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية)، الطبعة الأولى، 1977، ص (263 – 286).

11 – يعود اسم الطريقة التيجانية إلى قبيلة "تيجان" التي كانت تقطن قرب مدينة تلمسان الجزائرية، ورغم أن أجداد مؤسس الطريقة، أبو العباس بن أحمد بن محمد بن المختار التيجاني (1737 - 1815)، لم ينحدروا من تلك القبيلة، فإن زواجه من إحدى بناتها منحه اللقب. وقد ولد التيجاني في عين ماضي، لأب كان عالما وفقيها. وقد بدأ التيجاني مريدا في الطريقة الخلوتية، ودرس على يد شيخها محمد بن عبد الرحمن، وقضى عاما بتونس درس فيها كتاب الحكم لـ"ابن عطاء الله السكندري"، سافر بعدها إلى مصر، والتقى بشيخ الخلوتية محمد الخضري، ثم واصل رحلته إلى مكة في يناير من عام 1774، ليتصل هناك بصوفي هندي يدعى أحمد بن عبد الله، من خلال خادمه لأن الشيخ كان لا يقابل أحدا، ولما مات الشيخ بعد شهرين فقط من تعرف التيجاني إليه، ورث الأخير عنه تعاليم عديدة.

12 – محمد سالم بن الخليفة "حركة الحاج عمر فوتي الإصلاحية":

(http://www.rayah.info/index.).

13 – لمزيد من التفاصيل، انظر: د. عبد الله عبد الرازق إبراهيم، "المسلمون والاستعمار الأوروبي لأفريقيا"، المرجع السابق، ص (119 - 150).

14 – انظر:

(www.darislam.com/home/muslemoon/data/sahel.htm).

15 – د. عبد الله عبد الرازق إبراهيم، "المسلمون والاستعمار الأوروبي لأفريقيا"، مرجع سابق، ص 178.

16 – انظر:

(sudanonline.com).

17 – د. محمد عمارة، " تيارات الفكر الإسلامي"، (بيروت/ القاهرة : دار المستقبل العربي)، الطبعة الأولى، 1983، ص 274.

18 – أنور الجندي، "الموسوعة الإسلامية العربية"، الجزء الرابع: "العالم الإسلامي والاستعمار السياسي والثقافي"، (القاهرة / بيروت: دار الكتاب المصري اللبناني)، الطبعة الأولى، 1979، ص 269.

19 – كانت السودان آنذاك تابعة لمصر، لكن المهدي، نظر إلى الحكومة على أنها تركية وليست مصرية، ودعا مريديه إلى قتالها، وأفتى لهم بأن كل من تشبه بالأتراك فهو كافر. وساعد على رواج هذه الفكرة أن الحكومة استعانت بالأجانب لتسيير الأمور في مختلف أقاليم السودان، فكان الإيطالي جيسي يحكم بحر الغزال، وخلفه عليها الإنجليزي لبتون بك، وكان حاكم دارفور نمساويا يدعى سلاتين، وحاكم فاشودة نمساويا أيضا اسمه آرنست مانرو، وحاكم لادو هو الألماني سنتزر، كما كان حاكما كوبي والفاشر أجنبيين.

20 – أنور الجندي، مرجع سابق، ص 268.
21 – د. عجيل النشمي، " الثورة المهدية"، مجلة الفسطاط التاريخية: www.fustat.com
22 – د. محمد عمارة، المرجع السابق، ص 282.
23 – علي إسماعيل العتباني، "دارفور ومفتاح الحل"، صحيفة "الرأي العام" السودانية، 2004/6/22.
24 – د. محمد عمارة، مرجع سابق، ص 264.
25 – أنور الجندي، مرجع سابق، ص 263.
26 – المرجع السابق، الصفحة نفسها.
27 – د. أحمد شلبي ، مرجع سابق، ص 216.
28 – لمزيد من التفاصيل حول جهاد الملا محمد بن عبد الله حسن، انظر:
– د. جلال يحي، د. محمد نصر مهنا، "مشكلة القرن الأفريقي وقضية شعب الصومال"، (القاهرة: دار المعارف)، الطبعة الأولى، 1981، ص (445 - 503).
29 – كان الصالحي من مريدي الشيخ إبراهيم بن الراشد الدويحي، المتوفي عام 1874م، وهو من دنقلة بالسودان، وأخذ العهد على الشيخ أحمد بن إدريس الفاسي (1758 - 1836)، ودرس معه في مكة واليمن المذهب الوهابي. انظر:
– د. عبد الله عبد الرازق إبراهيم، "المسلمون والإستعمار الأوروبي لأفريقيا"، مرجع سابق، ص: 222.
30 – لمزيد من التفاصيل حول الصراع الاستعماري على القرن الأفريقي، انظر:
– صلاح الدين حافظ، "صراع القوى العظمى حول القرن الأفريقي"، (الكويت/ المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، الطبعة الأولى، يناير 1982، سلسلة "عالم المعرفة"، العدد رقم (49).
31 – تعود الطريقة النقشبندية إلى الشيخ محمد بن بهاء الدين بن لطف الله، المتوفي سنة 952 هجرية - 1545 ميلادية، والذي نشأ في كنف حياة دينية واضحة، فجده كان صوفيا، وأبوه كان فقهيا، فأخذ عنهما الفقه والتصوف. أما اسم الطريقة فيتكون من كلمتين "نقش بندي" ، ومعناهما "صناعة التطريز"، إذ لم يرض أن يقتات من تعليم الناس أصول الفقه، أو من هبات الأمراء والملوك، فاتخذ لنفسه هذه الصنعة. وفضلا عن آسيا الوسطى والقوقاز، تنتشر هذه الطريقة في منطقة كردستان العراقية وسوريا ومصر، وبلدان عربية وإسلامية أخرى، لكن عدد أتباعها في كل هذه البلدان، أقل من مريديها في المكان الذي انطلقت منه.
32 – عماد حسين "الصوفية المقاتلة"، شبكة إسلام أون لاين.
33 – لمزيد من التفاصيل انظر:
– د. عبد المنعم النمر، "تاريخ الإسلام في الهند"، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر) الطبعة الأولى، 1981م
34 – أحمد تمام، "أحمد الشهيد ... إمام من الهند"، islamonline.net
35 – د. عمار علي حسن، "تايلاند ... هل يتم استنساخ تجربة الفلبين؟"، صحفية الخليج الإماراتية، 2004/7/29.
36 – د. عبد الله عبد الرازق إبراهيم، "أضواء على الطرق الصوفية.." مرجع سابق، ص 63.
37 – المرجع السابق، ص ص (78 ، 79).
38 – د. عبد الله سلوم السامرائي، "القاديانية والاستعمار الإنجليزي"، (بغداد: دار واسط للدراسات والنشر والتوزيع)، د. ت، ص 26.

الفصل الخامس عشر
الصوفية والتنمية في العالم الإسلامي

على مدار تاريخها المفعم بالأحداث، زاولت الطرق الصوفية دورا اقتصاديا إلى جانب دورها الديني والسياسي، فهذان الدوران جلبا لها دخلا ماليا، سواء كان تبرعات من مريديها أو هبات من الحكام، استخدمت جزءا وفيرا منها في تنمية المجتمعات التي حلت بها. وهناك من ينظر إلى الصوفية باعتبارها تلعب دورا مهما في تحقيق التنمية البشرية من خلال مساهمتها في الكشف عن الإرث الروحي والفني الساعي إلى استنهاض التأمل، والكيفية التي تتحول بمقتضاها القيم الروحية الصوفية، إلى عامل مثمر في التنمية البشرية من خلال التداخل بين الروحي والثقافي والاجتماعي.

لكن اسهام المتصوفة في التنمية لم يقف عند هذا الحد فقط، بل امتد إلى الجوانب المادية. ويبرز هنا بجلاء دور "الزاوية"، التي كانت ركيزة النظام السنوسي[1]، إذ إنها "مركز الحكم ومزرعة الدولة ونموذج المجتمع الجديد الذي بشر به السنوسي أتباعه، وهي التطبيق العملي لأفكاره. وإذا كانت الزاوية معروفة في العالم قبل ميلاد السنوسية بقرون، فإن السنوسيين عززوا من وظائفها، ووسعوا من مساحتها ومرافقها، بحيث صارت تشكل مجتمعا جديدا قائما بذاته، وتعد نقطة انطلاق لتحديث اقتصادي واجتماعي للقبائل البدوية.

فهي كانت تحوي بيتا للشيخ، وآخر لوكيل الزاوية، وبيوتا لضيوف الطريقة، وبيتا لمعلم الأطفال، ومسجدا، ومدرسة قرآنية، ومساكن للخدم، ومخازن لحفظ المؤن، وإسطبلا للخيول، ومتجرا، وفرنا، وحجرة خاصة بالفقراء المعدمين الذين لا مأوى

لهم. وحولها تشيد مباني أخرى للأغنياء ليتخذوها مسكنا في أيام الصيف، وتحيط بتلك المباني مساحات من الأرض الزراعية تتوسطها آبار جوفية وصهاريج لحفظ المياه.

وكانت أراضي الزاوية، التي تصل مساحتها إلى نحو ألفي وخمسمائة هكتار، موقوفة عليها، لا تباع ولا تُشترى، ويتم الوقف بعد امتلاكها، الذي يكون عن طريق الهبة أو التبرع أو الشراء أو إحياء الأرض البور وإصلاح الآبار الخربة، أو نزع المواقع المتنازع عليها بين القبائل وتحويلها لحساب الزاوية برضا المتنازعين. وكان سكان الزاوية يقومون بزراعة أرضها تحت رعاية شيخها، وبمساعدة من رجال القبيلة. وقد خصص يوم الخميس للعمل الجماعي بأرض الزاوية، وكذلك للعمل في مختلف الصناعات الحرفية.

وإلى جانب الزراعة تحصل الزاوية على مواردها من تربية المواشي والهبات الخيرية والزكاة الشرعية، تنفق منها على احتياجاتها وفق نظام محدد، وترسل ما تبقى إلى المركز الرئيسي، حيث يتصرف فيه رئيس النظام.

ولم يختر السنوسي مكان إنشاء الزوايا بشكل عشوائي، بل تم ذلك وفق خطة سياسية واقتصادية. فالزاوية تقام على ربوة عالية تمكنها من الإشراف على كل ما يحيط بها من مبان وأملاك. وأغلب الزوايا شيدت على أنقاض مبان يونانية ورومانية، على طرق القوافل المهمة، وفي مواقع دفاعية.

وجعل السنوسي لكل زاوية نظاما هيراركيا لتسيير الأمور، يبدأ بشيخ الزاوية (المقدم) يساعده مجلس يضم وكيل الزاوية وشيوخ وأعيان القبيلة المرتبطة بها، ووجهاء المهاجرين. وأوجد للزاوية عدة وظائف، فهي مركز السلطة في القبيلة، حيث ترد إليها أوامر رئيس النظام، ومنها تسير أعمال القبليين وفيها تفض المنازعات التي تنشب بينهم. وفي الوقت نفسه هي المركز التعليمي لهم، ففيها المدرسة القرآنية التي يتلقى فيها الأطفال العلم، والمسجد للصلاة ودروس الدين، وهي أيضا المركز الاقتصادي للمنطقة المحيطة بها، إذ تقام بها السوق، وتتم فيها عملية التبادل التجاري مع القوافل المارة. وأخيرا هي مركز للدفاع عن القبيلة، لأنها محصنة لصد هجمات المغيرين من الأعداء.

وقد بلغ عدد الزوايا التي أحصاها المؤرخون مائة وثمان وثمانين زاوية، سبع وتسعون منها في ليبيا، وسبعة وأربعون في مصر، وخمس وعشرون في الجزيرة العربية، وسبع عشرة في السودان، واثنتان بتونس. وحولت هذه الزوايا التي تناثرت في الصحاري

الشاسعة بعض الأرض القاحلة إلى جنات مثمرة، وكان السنوسي قدوة لأتباعه في الانخراط بالعمل اليدوي والتفاني فيه، سواء كان بالزراعة أو بالصناعات الحرفية. وعندما كان بعض تلاميذه يطلبون منه أن يعلمهم الكيمياء، التي تعني في نظرهم تلاوة بعض الطلاسم على المعادن غير النفسية فتصير ذهبا وفضة، كان يسخر منهم، ويطالبهم بالانصراف عن هذه الأوهام، والالتفات إلى العمل الجاد والحقيقي، وفي مقدمته الزراعة. ومما كان يقوله لهم في هذا المقام: "الكيمياء تحت المحراث... إنها كد اليمين وعرق الجبين"، وكان يعلم مريديه أهل الزراعة يتقدمون عند الله على العاكفين على الأوراد والأوراق والمسابح في صحون المساجد [2].

وعبر هذه الزوايا نجحت السنوسية في تحقيق أمرين مهمين[3]، من ناحية التنمية بمختلف أبعادها، الأول هو إصلاح المجتمع البدوي بعد أن حولت الأفراد إلى جماعات عاملة ومنتجة، وبث في نفوسهم عقيدة دينية، ووجهتهم إلى طريق التعمير والبناء، فتكون في الصحراء مجتمع متعاون متكامل، تسوده روح الأخوة والسلام، والثاني هو أن انتشار الزوايا ساعد على استقرار كل قبيلة في زاويتها الخاصة، ما أدى إلى تعود القبائل على نوع من الاستقرار. وساهم تطبيق مبادئ العدالة والمساواة بين كل أفراد الزاوية في أن يؤدي كل منهم ما عليه من واجب في تفان وحب، في ظل مجتمع متآلف متعاون، ليتحقق بذلك شرط مهم من شروط الإنجاز، ليس على المستوى الاقتصادي فحسب، بل أيضا وفق ما تحتاجه طرائق حياتية أخرى، سياسيا واجتماعيا وثقافيا.

وتمكنت الطريقة التيجانية من الظفر بنصيب وافر من التجارة عن طريق زواياها الأربع الشمالية التي أقيمت في أبي سمعون وعين ماضي وفاس وتماسين، وتلك التي ضربتها على الطرف الآخر من الصحراء في جدامس وجات وتوات وإقليم الساحل. أما الطريقة القادرية فقد احتكرت عن طريق "جماعات الكونتا" مناجم الملح في إيجيل قرب شنقيط (موريتانيا). ونافست التيجانية في مجال التجارة [4].

وفي تركيا لعبت الطريقة النفشبندية – التي تنقسم إلى عدة جماعات أو فرق منسوبة إلى أشخاص مثل إسكندر باشا ومحمود أسعد جوشان وإسماعيل أغا وأران كوي وجماعة يحيالي وأوقاف المرادية – دورا ملموسا في التنمية السياسية في البلاد، من خلال إسهامها في تأسيس حزبي "النظام الوطني" عام 1970، و"الإنقاذ الوطني" عام 1972، تحت إشراف نجم الدين أربكان.

وفي أوائل الثمانينيات من القرن المنصرم مارس المتصوفة الأتراك دورا في توجيه الرأي العام حيال قضايا معينة، وكانت جهدهم في هذه المضمار لافتا إلى درجة أن الدولة استعانت بهم في إقناع الناس بالتصويت على الدستور الذي تم سنه عام 1982. وفي الوقت نفسه عزز النقشبنديون من الوجود السياسي لحزب الرفاه الإسلامي، ومثلوا بالتوازي مع هذا جسرا بينه ومختلف الأحزاب العلمانية، نظرا لأن بعض المنتمين إلى هذه الأحزاب، هم من مريدي النقشبندية، بمن فيهم ساسة مشهورين مثل الرئيس التركي الأسبق سليمان ديميريل، وتورجوت أوزال رئيس الوزراء. علاوة على ذلك، فإن الصوفية التركية طرحت انتماءات بديلة لتلك التي يطرحها مشروع مصطفى كمال أتاتورك، وأحيت القيم العثمانية القديمة، وتحاول في الوقت الراهن أن تعود بالناس إلى ألفة التكايا، معتمدة على ثراء وحيوية الأوقاف الإسلامية، التي تشكل القاعدة الاقتصادية للنقشبندية، وتسمح لها أن تمارس دورا خيريا ملموسا في مجال الصحة، والأنشطة التربوية والتعليمية، متمثلة في دور النشر والمنح الدراسية[5]، لتمثل بذلك مؤسسة مهمة في العمل الأهلي أو المدني بتركيا.

وحمل المتصوفة الأتراك المهاجرون أفكار الطريقة النقشبندية، إلى أوروبا. وكان نصيب الأسد في هذه العملية لـ "جماعة السليمانية" التي انتشرت بصورة كبيرة بين الجاليات التركية، وجذبت إليها عددا غفيرا من الأوروبيين، وتمكنت على مدار العقود التي خلت من أن تقيم عشرات المؤسسات الخيرية، وتشيد مئات المساجد[6]، لتفتح بعض نوافذ أوروبا إلى الإسلام.

وفي بعض دول غرب أفريقيا كان للطرق الصوفية دور في نقل المجتمع من حالة التقليدية البغيضة، حيث الطغيان السياسي والوهن الاقتصادي والتعصب الاجتماعي ذي الطابع العشائري، إلى أبواب تطور اقتصادي واجتماعي ملموسين. فالطرق الصوفية التي انتشرت في السنغال، وهي القادرية والتيجانية واللايينية والمريدية، أولت اهتماما بالغا بزراعة الفول السوداني، ما قاد بعد فترة وجيزة إلى ربط البلاد بحركة التجارة العالمية، وتوسع العمران، وتطور الإدارة. ووسط هذا النمط الإنتاجي، إلى جانب التبرعات التي يجمعها مريدو هذه الطرق في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية[7]، صار مشايخ الطرق ووجهاؤها أصحاب مراكز مالية لا يستهان بها، إلى جانب مكانتهم الروحية.

ولما اشتد ساعد هؤلاء المشايخ، وجدوا من الطبيعي أن ينخرطوا في العمل السياسي لحماية مصالحهم، ومن ثَم تدخلوا في الشئون العامة[8]، معتمدين على القاعدة الجماهيرية

التي حصلوها. ورغم أن دستور السنغال ينص على أن الدولة "علمانية"، فإن الصوفية فرضوا أنفسهم على الساحة السياسية بشكل لافت، فالدولة رأت أنه من غير المستساغ أن تقف متفرجة حيال القوة الاقتصادية والديموجرافية الكبيرة التي يمتلكها المتصوفة، ومن ثم سعت إلى احتوائها أو خطب ودها والاستفادة من قوتها. وفي هذا المضمار راحت تدعم مشايخ الطرق ماديا ومعنويا، مقابل أن تحصل على تأييدهم، وتستعمل مكانتهم في تنفيذ قرارات إدارية من الصعب تطبيقها من دون تدخلهم.

ويزداد المشهد حضورا إبان فترات الانتخابات، نيابية أو رئاسية، حيث يسعى المرشحون إلى أن يحظوا برضا رموز الطرق الصوفية، إذ يكفي أن يذكر أحدهم أحد المرشحين بخير، أو يصرح أو حتى يلمح إلى أنه سيؤيده، حتى تنهال أيضا أصوات الناخبين[9]، ثقة في اختيار الشيخ وانحيازه.

وفضلا عن التنمية الاقتصادية والسياسية، ساهمت الصوفية، في السنغال وغيرها، في التنمية الإدارية[10]، عبر تنظيمها الهرمي، ففي القادرية، يتربع "الخليفة العام" على القمة، ويحيط به "المقدمون"، وهم يعدون على أصابع اليد، يتبعهم "الشيوخ. ويقوم هؤلاء بالتنسيق بين الخليفة العام، بوصفه يمثل الزعامة المركزية، وبين التنظيمات والهيئات التابعة له. ويشرف كل مقدم أو شيخ على عدد الأعضاء في القرى والمدن، بعد أن يتم تقسيمها إلى دوائر، تضم كل واحدة منها عددا من الأتباع، يتعاونون فيما بينهم، ويدرسون حياة الطريقة. أما في المريدية، فالتنظيم أكثر صرامة وبساطة، حيث يوجد خليفة عام ينصاع له المريدون كافة، ويتبعه زعماء من درجات دنيا، يكونوا في الأغلب أبناء الخليفة وأحفاده، وكبار أتباعه من خارج أسرته.

وعلى مستوى الدور الاجتماعي فإن الطريقة المريدية، التي ينتمي إليها الرئيس السنغالي الحالي عبد الله واد، أخذت في السنوات الأخيرة تشارك الدولة في جهدها الرامي إلى مكافحة الإدمان والسرقة. فشيخ الطريقة يتبع أسلوبا جديدا في تغيير الواقع النفسي والسلوكي للشباب، من خلال الموسيقى والعمل التطوعي. ومن ثم أنتجت الطريقة أغنية مصورة بثها التليفزيون السنغالي كثيرا، تستميل كلماتها وإيماءاتها الشباب إلى حلقات الذكر، وقراءة القصائد التي كتبها شيخ الطريقة في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم. ويعتقد الشيخ أن دمج الشباب في هذا الجو الموسيقي الروحي يعوضهم عن الطقوس التي كان يمارسونها خلال جلسات تعاطي المخدرات[11].

وعلى النقيض من الزوايا التي مثلت مؤسسات منتجة، كانت "الخانقاوات"[12]، أو "التكايا" أو "الربط" مجتمعات طفيلية استهلاكية متقاعسة تشيع التخلف والتواكل، وتعيش عالة على السلاطين، الذين وظفوها في أغلب الأحوال لكسب الشرعية أو تعزيزها. ويمكن هنا أن نضرب مثالين على تلك الخانقاوات الأولى هي تلك التي تم ضربها حول بيت المقدس، بعد أن شهد قدوم أعداد كبيرة من العباد والزهاد المسلمين إلى الديار الفلسطينية. وقد جاء هؤلاء فرادى، ثم تجمعوا ابتداء من القرن الثالث الهجري في تلك الكيانات، التي راجت على مدار قرنين من الزمان، ابتداء من القرن السادس الهجري. ومن أشهر الخانقاوت التي أقيمت حول القدس، الدوادارية والكريمية والتنكزية والفخرية والأسعردية والمنجكية والمولوية. أما الثانية فهي تلك التي قامت في مصر، وبدأت بالخانقاه الصلاحية التي بناها صلاح الدين الأيوبي، والتي أطلق عليها "سعيد السعداء" لكثرة ما كانت تتلقاه من هبات، جعلت قاطنيها يعيشون في رغد. ثم انتشرت الخانقاوات بشكل لافت فيما بعد، خاصة في عهد المماليك، الذين اهتموا بعمارة الخانقاه وزينتها وكسوتها وحرصوا على تدوين أسمائهم عليها كمنشئين لها، منفقين الأموال على عمارتها وخدمتها، فكان بها الأطباء الذين يداوون المتصوفة حال مرضهم، والطباخون الذين يطهون لهم الطعام، والسقاءون الذين يجلبون لهم المياه، وكثير من الخدم الذين يقومون على تلبية احتياجاتهم المعيشية اليومية.

وكان المتصوفة يقيمون في تلك الخانقاوات بصورة دائمة، ويتلقون مخصصات محددة من الحكام، ويعين مشايخها بمراسيم رسمية، كما أن الخانقاه كانت مؤسسة للتعليم الديني، وكانت على النازلين فيها التزامات معينة للتعبد والدرس والذكر.

هوامش الفصل الخامس عشر

1 – انظر: أحمد صدقي الدجاني، "الحركة السنوسية": نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر: 1202 هـ - 1320"، طبعة خاصة، الطبعة الثانية، 1988، ص (235 - 244).

2 – د. محمد عمارة، "تيارات الفكر الإسلامي":، مرجع سابق، ص ص(263 ، 264).

3 – د. عبد الله عبد الرازق إبراهيم،"أضواء على الطرق الصوفية.."، مرجع سابق، ص ص(102 ، 103).

4 – المرجع السابق، ص 164.

5 – مجموعة باحثين، "الإسلام والحداثة: رؤى إسلامية وغربية عن مصر وتركيا"، (القاهرة: مركز يافا للدراسات والأبحاث)، الطبعة الأولى، 1993، ص ص (24 ، 25).

6 – أحمد الراوي، "الإسلام والمسلمون والعمل الإسلامي في أوروبا: الواقع ـ المعوقات ـ الآمال"، ورقة مقدمة إلى مؤتمر "الإسلام والغرب في عالم متغير، الذي نظمه مركز الدراسات الإستراتيجي ووزارة الإرشاد والأوقاف في السودان، خلال الفترة من 13 - 15 ديسمبر 2003.

7 – يمنح هؤلاء المريدون مشايخ الطرق هبات لا تتوقف، حيث يطوف المشايخ على تجمعاتهم السكنية في المناسبات الإسلامية، يلقون عليهم المحاضرات ويحصلون منهم على هبات وتبرعات تقدر بملايين الدولارات. وقد ذكر أحد المتصوفة السنغاليين أن بعض الجاليات السنغالية في أوروبا تتفق مع أشهر مصانع الساعات لطباعة اسم وصورة الخليفة العام للطريقة على كمية كبيرة من الساعات يتم بيعها في حضرة الخليفة، فتدر عليه أموالا طائلة. انظر:

– محمد عبد العاطي، "الطرق الصوفية تلقي بثقلها في انتخابات السنغال"، (www.islamonline.net).

8 – عبد القادر محمد سيلا، "المسلمون في السنغال: معالم الحاضر وآفاق المستقبل"، (الدوحة: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية بدولة قطر)، سلسلة "كتاب الأمة"، العدد رقم (12)، الطبعة الأولى، شوال 1406 هجرية، ص ص(131 ، 132).

9 – المرجع السابق، ص: 141.

10 – نفسه، ص (139 ، 140).

11 – عبد الله ولد محمد، "الطرق الصوفية في السنغال"، انظر: (www.aljazeera.net).

12 – الخانقاه كلمة فارسية تطلق على المباني التي تقام لإيواء الصوفية الذين يحلون فيها للعبادة . وقد سميت في العهد العثماني " تكايا " كما أطلق عليها أيضا اسم الربط .

خاتمــة

هناك من توقعوا تراجع الطرق الصوفية أو اندثارها في المستقبل ويستندون في ذلك إلى ثلاثة عوامل أولها موجة التحديث التي تتسرب رويدًا رويدًا إلى عقل المجتمع المصري والتي ستضع ظاهرة تقليدية مثل "الطرقية" في موقف حرج، وثانيها ظهور وترعرع أشكال أخرى للتدين تتمثل في جماعات شتى تتسطر فوق خريطة مصر راحت تزاحم الصوفية، تنتقدها أحيانًا وتجلدها أحيانًا وتضربها في مقتل اعتقادها الخاص بكرامات الأولياء والتضرع للأضرحة، وثالثها غياب الهدف السياسي الواضح للصوفية بينما تمتلكه القوى الإسلامية الأخرى، ما جعل المتصوفة جماعة لا يهمها تغيير المجتمع أو الانتصار لاتجاه سياسي معين وإن كان أفرادها يعرفون كالآخرين هموم الوطن ويتأثرون بها مثلما أثبتت هذه الدراسة. وهذا الابتعاد عن السياسة قد يؤدي مع الأيام إلى انصراف الناس عن الطرق الصوفية بقدر انصرافها عن قضية تمس حياة كل إنسان وهي السياسة، التي تبدأ بالخدمات البسيطة في المجتمع المحلي، وتتصاعد لتصل إلى مستوى الحكومة المركزية ومنها إلى النظام العالمي، ما يجعل من الصعب على أي فرد أن يتجاهلها، فهي مقتحمة لا تعرف حدودًا ولا سدودًا.

لكن يبدو أن الحقيقة تسير عكس هذه التوقعات فطوال القرن العشرين سارت الصوفية المصرية في اتجاه مخالف للرسم البياني الذي بشر به بعض الباحثين واستطاعت أن تضم بين مريديها بعض الفئات المحدثة، وأن تساهم في عملية التحديث الاجتماعي. و لم تؤد أشكال التدين الأخرى إلى تراجع نفوذ المتصوفة بل حدث العكس، فالنظام الحاكم كان في مصلحته دائمًا أن تكون الصوفية قوية ظاهرة في مواجهة القوى الإسلامية المناوئة له، ولذا عمل

طوال الوقت على إلهاب وقودها ليستمر مشتعلاً، ثم دخل الأمريكيون على الخط، فزادوا هذا التوجه عمقا، وأعطوه بعدا دوليا واستراتيجيا كبيرا.

لقد أضحت الطرق الصوفية ظاهرة اجتماعية لا يمكن إهمالها، ففضلاً عن أهميتها، فهي لا تزال حقلاً بكرًا أمام الدراسات الاجتماعية عامة والسياسية خاصة وجاءت هذه الدراسة كخطوة على هذا الدرب الطويل لتناقش جانبًا من هذه القضية المهمة يتعلق بالتنشئة السياسية للطرق الصوفية في مصر، وتتوصل إلى النتائج التالية:

1 – إن التنظيم الصوفي بشقيه -الإداري والروحي- ينتج قيمًا سياسية بعضها إيجابي مثل التسامح والتماسك والتعاون والاستمرارية وبعضها سلبي لا يشجع على نشوء ثقافة الديمقراطية مثل الخضوع والطاعة العمياء والجمود والإكراه، فيما تعزز كاريزما الشيخ قيمة التسلط. فالشيخ قائد مطاع يتكئ على شرعية مستمدة من الانتساب إلى آل البيت أو الأولياء الكبار مثلما يعتقد المتصوفة، وهو يرث المشيخة من ذويه، ويمثل رأسًا لتنظيم هو خليط تام من جماعات مختلفة من حيث التعامل والاختيار والتجانس أو النوع والسن. والشيخ هو الرمز الأساسي الذي يتمحور حوله التنظيم الصوفي باعتباره تنظيمًا يقوم على الزعامة الملهمة وليس تنظيما إقطاعيًا أو نفعيًا يقوم على ازدواج المنافع المشتركة بين أفراده ومساهمتهم جميعًا في اتخاذ القرارات الخاصة به بشكل منطقي ورشيد، كما أنه ليس تنظيمًا اختصاصيًا يركز على التخصص المهني أو العلمي. وهذا الشكل التنظيمي الذي اتخذته الطرق الصوفية وإن كان قد أدى إلى خلق قيم سياسية سلبية فإنه يعتبر العامل الأساسي الذي أدى إلى استمرار وجودها على قيد الحياة كل هذه القرون.

2 – رغم أن الفكر الصوفي الذي يقوم على أركان أربعة هي المعرفة اللدنية والزهد والولاية والمحبة ينتج قيمًا سياسية متعارضة بعضها إيجابي مثل الانتماء والانخراط والاستقرار والتسامح والتعاون والتماسك، وقيما سلبية مثل الإكراه والصراع والخضوع والتسلّط والانعزال، فإن الممارسة الحياتية تسير في اتجاه يرفع من شأن القيم السلبية على حساب القيم الإيجابية، فتاريخ علاقة المتصوفة بالسلطة السياسية يشير إلى أنهم داهنوها وخضعوا لها أكثر مما عارضوها أو اتخذوا موقفًا حاسمًا ضد فسادها وطغيانها. وإذا كان بعض

مشايخ الصوفية قد أغضبهم ظلم السلاطين للرعية، وسعوا لمقاومة الجور وانتصروا للجماهير فإن هذا لم يحدث سوى مرات نادرة، وكان يتم بشكل فردي ومتقطع، ولم يكن أبدًا يمثل سياسة متواصلة، تنم عن إصرار على انتزاع الحقوق، والتعامل مع الدين بوصفه ثورة على الظلم والتجبر والفساد.

3 - تتشابه أساليب التنشئة السياسية للطرق الصوفية في مصر رغم اختلاف ظروف النشأة والمؤهلات الشخصية للشيخ والقدرة الاقتصادية والدقة التنظيمية والانتشار الجغرافي والقوى العددية لمريدي الطريقة، ومن ثم تتشابه هذه الطرق من حيث الثقافة السياسية لأفرادها. فالمعين الذي ينهل منه الجميع واحد وهو الأوراد والأذكار والطقوس وهو إن اختلف في شكله العام إلا أن جوهره متطابق، كما أن الدور الذي يلعبه الشيخ في تربية مريديه لا يختلف من طريقة إلى أخرى. ومع تماهي وانخراط المتصوفين في المجتمع فإن وجد اختلاف في الثقافة السياسية بين الطرق فإن ذلك يعود إلى نوعية المحيط الاجتماعي الذي تعيش فيه الطريقة وليس لطبيعة الفكر والطقوس والتنظيمات الصوفية.

4 - يتطلب الإصلاح السياسي في بلادنا ضرورة الالتفات إلى الإصلاح الديني، فطالما استقوت الجماعات والتنظيمات التي تربط الدين بالسلطة السياسية، وتبحث في الدين الإسلامي نفسه عن سلطة تشبه "الكهنوت" فإن فرص إيجاد ثقافة سياسية ديمقراطية ستصبح غاية في الضعف.

5 - ومن خلال هذه الدراسة يمكن إبداء عدة ملاحظات على النحو التالي:

أ - رغم اهتمام الأدباء والفلاسفة بالصوفية والمتصوفة فإن حقل الدراسات الاجتماعية ومنها السياسية لا يزال يحتاج إلى بذل جهد أكثر لوضع هذه الظاهرة تحت مجهر البحث. فيمكن دراسة الطرق الصوفية كأحد روافد التيار الإسلامي على اعتبار أن المتصوفين ينادون بتطبيق الشريعة الإسلامية مثل مختلف الجماعات التي ترفع الإسلام شعارًا سياسيا لها، ويمكن دراستها على الوجه الآخر كتنظيم مضاد للحركة الإسلامية الراديكالية من منطلق رفضها لأطروحات الراديكاليين، بل ووصفها بالتطرف ونعتها بالإرهاب، كما يمكن دراسة الطرق الصوفية كظاهرة اجتماعية من حيث ولادتها وانتشارها ومدى انحسارها أو اتساعها

ومعدل الحراك والتغير في رموزها ومدى علاقتها بالسلطة على مر الأيام، ومن حيث أدوات المتصوفة في تثبيت دعائم شرعيتهم والطرق الصوفية كظاهرة عابرة لحدود الدولة القومية وكإحدى مؤسسات المجتمع المدني في مصر.

ب - لا بد من إعادة النظر في "الطرق الصوفية" خارج "الاعتقاد والتقديس". بمعنى أن الطرقية لم تعد شيئًا مقدسًا وإنما ظاهرة اجتماعية شعبية حتى ولو أطلق عليها "دين الحرافيش" أو "الدين الشعبي" مثلما يحلو للبعض أن يصفها. وهذا التقييم الجديد للطرقية لا بد أن يقوم على الدراسة المتعمقة والبحث الجاد انطلاقًا من شيئين رئيسيين: الأول هو ارتباط الطرق الصوفية بالمزاج الديني المصري وكون التربة الاجتماعية المصرية مهيأة إلى حد كبير لتقبلها، والثاني هو الانتفاع المادي لأرباب التصوف من أسر المشايخ والقائمين على الأضرحة، وهو الأمر الذي وصل إلى حد ادعاء البعض بوجود مقابر للأولياء في أماكن معينة من أجل استغلال الميل الديني لدى الناس في حثهم على دفع النذور والصدقات.

ج - في إطار الدراسات التي تسعى لتفسير ظاهرة "الاستبداد المصري" إما عبر "نمط الإنَتاج الآسيوي ومجتمع النهر" أو "الفرعونية السياسية" يمكن إدخال الطرقية كأحد العناصر التي أسهمت في تكريس هذا الاستبداد على اعتبار أن الطرق الصوفية ارتبطت في الغالب الأعم بالسلطان، ولاقت تشجيعه ومباركته لتثبيت شرعيته أو مواجهة حركات إسلامية أخرى. فرغم احتواء الصوفية، في فكرها وممارستها، على قيم إيجابية مثل التسامح والانتماء إلا أنها اتسمت في بنيتها الداخلية بالقهر سواء في تنظيماتها المحكمة أو قوانينها الصارمةِ أو علاقة الشيخ بالمريدين ومدى ما يمثله من كاريزمية وكونه يستمد شرعيته من أسطورة الكرامة أو طهر النسب "الانتماء للأشراف"

6 - يقود إمعان النظر فيما ورد بين دفتي هذا الكتاب إلى القول إن الإستراتيجي الأمريكية الرامية إلى تعزيز التصوف في وجه الجماعات والتنظيمات السياسية ذات الإسناد الإسلامي، محكوم عليها بالفشل. وربما يغير الأمريكان وجهة نظرهم، حال قراءة متعمقة لما ينتجه الفكر الصوفي من ثقافة سياسية من ناحية، والإطلاع على تاريخ الطرق الصوفية في آسيا وأفريقيا من جهة ثانية، وربما يمضون في استراتيجيتهم، لكن الثابت في كل الأحوال أن الصوفية شكلت على مدار التاريخ أحد تجليات الإسلام في أبعاده الدينية والسياسية والاجتماعية، وستظل تزاول هذا التجلي في المستقبل المنظور.

أخيرا... يبقى التساؤل المحوري في هذا المضمار هو: هل الصواب هو هدم هذه التجمعات والمؤسسات التقليدية "الطرقية" وتقويضها لأنها تقف عائقًا أمام التحديث ؟ أم أن الأصح هو تطويرها من الداخل بحيث تستطيع أن تجاري الحداثة ؟ ولكن ما هو مقدار الصعوبة التي تقف حائلاً دون هذا التطوير ؟ وما مدى استعداد الأنظمة الحاكمة التي تتوالى على عرش مصر لطرح هذه الأفكار ؟ فهل سيستمر مسلسل الاتكاء على الصوفية لكسب الشرعية ؟ أم سيأتي من يسعون إلى القيام بعملية جراحية شاملة للطرقية بحيث يتلافى المجتمع عيوبها ويستفيد من إيجابياتها ؟ وما إمكانية أن يتقبل المتصوفة أنفسهم هذا التغير ؟ إن هذه الأسئلة وغيرها ستبقى مطروحة في المستقبل المنظور ولكن الشيء الضروري الذي تختتم به هذه الدراسة رحلتها هو أن أي عملية تنمية للمجتمع المصري على المستويين -السياسي والاقتصادي- أو أي مشروع للنهضة والإصلاح لا يمكن أن يتجاهل المعضلات التي تطرحها الصوفية.

مراجع الدراسة

(مرتبة أبجديا)

المراجع العربية

أولاً: المصادر الأولية للدراسة

- الشيخ إبراهيم سلامة الراضي "مرشد المريد".
- الشيخ سلامة حسن الراضي "مواعظ حامدية"، "رسالة الإنسانية".
- قانون الحامدية الشاذلية: وهو قانون وضعه مؤسس الطريقة لتنظيم شئونها.
- مشيخة عموم الطرق الصوفية "التصوف الإسلامي: رسالته ومبادئه، ماضيه وحاضره"، (القاهرة: مطابع دار الكتاب العربي)، 1958م.
- بعض محاضر اجتماعات المجلس الأعلى للطرق الصوفية.
- بعض أعداد مجلة التصوف الإسلامي في سنوات مختلفة، وأعداد منتظمة لسنوات 1995 ، 1996، 2008 (12 عددا لكل سنة).
- مجلة "الهدي النبوي" التي كانت تصدرها جماعة أنصار السنة المحمدية قبل مجلة التوحيد التي تصدر بدلا منها الآن، العدد 4، عام 1376هـ.
- مجلة روز اليوسف، الأعداد التي صدرت في 25 يوليو ،1 أغسطس ، 8 أغسطس 1994.
- الشيخ محمد عثمان عبده البرهاني، شراب الوصل طبعة خاصة فاخرة بدون بيانات.
- الشيخ محمد عثمان عبده البرهاني، تبرئة الذمة في نصح الأمة وتذكرة أولي الألباب للسير إلى الصواب، بدون بيانات.
- عاصم دربالة، وكرم زهدي "ميثاق العمل الإسلامي"، راجعة وأقره عمر عبد الرحمن، وهو بمثابة المنطلق والمرجعية لـ"الجماعة الإسلامية".
- صالح سرية، "رسالة الإيمان"، وثيقة نشرها طلاب بجامعة القاهرة عام 1977، وتم توزيعها بشكل محدود.
- حسن عباس زكي: حوار مع مجلة روز اليوسف، العدد 3427، 1994/2/14م.
- مقابلات مع كل من:

أ - الشيخ أحمد عبد الهادي القصبي، شيخ مشايخ الطرق الصوفية الأسبق.

ب - السيد حلمي زايد، القائم بأعمال الطريقة الحامدية الشاذلية سابقا.

ج - الشيخ جابر دسوقي بكور، إمام مسجد الحامدية الشاذلية بالمهندسين.

د - الشيخ عبد الحميد حنينة، خادم الشيخ سلامة الراضي.

هـ - الشيخ خليل محمد دسوقي خادم الشيخ سلامة الراضي.

و - السيد أسامة أبو خليل، خليفة خلفاء الطريقة الخليلية بالقاهرة.
ز - السيد أحمد زيادة، خادم السيد أسامة أبو خليل وأحد مريدي الخليلية.
ح - د. فؤاد زكريا استاذ الفلسفة المعروف.
ط - الشاعر أحمد الشهاوي.
ى - الأستاذ عادل حسين أمين عام حزب العمل.
ك - الأستاذ ضياء الدين داود، أمين الحزب العربي الناصري.
ل - الأستاذ علي سلامة، سكرتير عام حزب الوفد.
م - الأستاذ توفيق عبده إسماعيل، نائب الحزب الوطني في مجلس الشعب المصري.
ص - مقابلة مع الشيخ محمد علي عاشور شيخ الطريقة البرهانية.
ع - مقابلة مع السيد حمدي الجندي، أحد رموز البيت البرهاني في مصر.
ف - مقابلة مع أحمد محمد إبراهيم الدسوقي، وهو أحد مريدي البرهانية الذين انشقوا عنها وعن البرهامية أيضا.

ثانيًا: الكتب

- إبراهيم سليمان مهنا، "التحضر وهيمنة المدن الرئيسية في الدول العربية"، (أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية)، سلسلة "دراسات استراتيجية"، العدد رقم (44)، 2000.
- د. إبراهيم ناصر، "الأنثروبولوجيا الثقافية: علم الإنسان الثقافي"، (عمان: الجامعة الأردنية)، 1985.
- ابن الكلبي، تحقيق: محمود فردوس العظم، (دمشق: دار اليقظة العربية)، الطبعة الثانية، د. ت.
- ابن إياس الحنفي، "بدائع الزهور في وقائع الدهور"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، 1982م.
- ابن تغري بردي الأتابكي، "النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة"، (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر).
ابن سعد: "الطبقات الكبرى"، (القاهرة: مطبعة دار التحرير).
- ابن عطاء الله السكندري، "بهجة النفوس"، تصنيف الأستاذ: على حسن العريض، (القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية)، سلسلة دراسات إسلامية، 1969م.

- أبو بكر العيدروسي: "النجم الساعي في مناقب الرفاعي"، الطبعة الأولى، 1970م.
- أبو بكر الكلاباذري، "التعرف لمذهب أهل التصوف"، تحقيق: محمود أمين النواوي، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية)، الطبعة الأولى، 1969م.
- أبو حامد الغزالي، "إحياء علوم الدين"، (بيروت: دار القلم)، الطبعة الأولى.
- أبو حامد الغزالي، "المنقذ من الضلال"، تحقيق: د.جميل صليب ود.كامل عياد، (بيروت: دار الأندلس).
- أبو سعيد الخراز، "الطريق إلى الله"، تحقيق: د.عبد الحليم محمود، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية).
- أبو سيف يوسف، "الأقباط والقومية العربية: دراسة استطلاعية"، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، الطبعة الأولى، 1987.
- أبو العباس أحمد بن حمد زروق: "قواعد التصوف"، تصحيح وتنقيح: محمد زهدي النجاري، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية).
- أبو القاسم هوازن القشيري، "الرسالة القشيرية"، تحقيق: د.عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، (القاهرة: دار الكتب الحديثة)، الطبعة الأولى، 1966م.
- أبو نصر السراج الطوسي: "اللمع"، تحقيق: د.عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، (القاهرة: دار الكتب الحديثة)، لجنة نشر التراث الصوفي، 1967م.
- أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني: "حلية الأولياء وطبقات الأصفياء"، (بيروت: دار الكتاب العربي)، الطبعة الثانية، 1967م.
- د. أبو الوفا التفتازاني: "الطرق الصوفية في مصر"، رسالة المجلس الأعلى للطرق الصوفية، (2)، القاهرة، مطبعة الإمامة، 1991م.
- أحمد بن عبد الحليم بن تيمية: "التصوف والفقراء"، تحقيق: محمد عبد الله السمان، سلسلة الثقافة الإسلامية، (23)، نوفمبر 1960م.
- أحمد أبو كف: "آل بيت النبي في مصر"، (القاهرة: دار المعارف)، 1988م.
- د. أحمد جلال حماد، "حرية الرأي في الميدان السياسي في ظل مبدأ المشروعية: بحث مقارن في الديمقراطية الغربية والإسلام"، الطبعة الأولي، 1987.
- أحمد الخشاب: "الضبط الاجتماعي"، (القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة)، 1968م.
- أحمد زايد: "المصري المعاصر"، (القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية)، الطبعة الأولى، 1990م.
- د. أحمد شلبي "التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية"، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية)، الطبعة الرابعة 1983، الجزء السادس.
- د. أحمد شوقي الفنجري، "الحرية السياسية .. أولا"، (الكويت: دار القلم)، الطبعة الأولى، 1973.
- د. أحمد صبحي منصور: "السيد البدوي بين الحقيقة والخرافة"، (القاهرة: مطبعة الدعوة الإسلامية)، الطبعة الأولى، 1982م.

- د. أحمد صدقي الدجاني: "الحركة السنوسية: نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر"، طبعة خاصة، 1988م.
- د. أحمد صادق سعد: "في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج: تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي"، (بيروت: دار بن خلدون).
- د. أحمد عرفات القاضي، "تجديد الخطاب الديني"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) مكتبة الأسرة، سلسلة (العلوم الاجتماعية) 2008.
- د. أحمد الموصلي: "الأصولية الإسلامية والنظام العالمي الجديد"، (بيروت: مركز الدراسات الإستراتيجي والبحوث والتوثيق)، الطبعة الأولى، 1992م.
- أدولف إرمان، "ديانة مصر القديمة"، ترجمة: د. عبد المنعم أبو بكر - د. محمد أنور شكري، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، مكتبة الأسرة، 1997.
- أرسطو طاليس، "السياسة"، ترجمة: أحمد لطفي السيد، (الرياض: منشورات الفاخرية).
- آلان تورين، "المجتمع ما بعد الصناعي"، ترجمة: موريس جلال، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي) ، 1983.
- أشرف عبد الوهاب، "التسامح الاجتماعي بين التراث والتغير"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) سلسلة (مكتبة الأسرة) 2006.
- د. إمام عبد الفتاح إمام، "الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي"، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، سلسلة (عالم المعرفة) العدد رقم (183)، مارس 1994.
- د. أمينة إمام الشوربجي: "رؤية الرحالة المسلمين للأحوال المالية والاقتصادية في العصر الفاطمي"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، سلسلة تاريخ المصريين، 072)، 1994م.
- أمين الخولي، "المجددون في الإسلام"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) مكتبة الأسرة، سلسلة (الأعمال الدينية) 2001.
- أندريه ريمون: "القاهرة: تاريخ حاضرة"، (القاهرة:دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع)، ترجمة لطيف فرج، 1994م.
- أندريه سيجفريد، "سيكولوجية بعض الشعوب"، ترجمة: غنيم عبدون، مراجعة: مصطفى كامل فودة، (القاهرة: دار النهضة العربية) الطبعة العربية الأولى، 1960.
- أنور الجندي، "الموسوعة الإسلامية العربية"، الجزء الرابع: "العالم الإسلامي والاستعمار السياسي والثقافي"، (القاهرة / بيروت: دار الكتاب المصري اللبناني)، الطبعة الأولى، 1979.
- د. أنور عبد الملك، "تغيير العالم"، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب) سلسلة عالم المعرفة، العدد رقم 95، سنة 1985.
- إيريك فروم: "الإنسان بين الجوهر والمظهر"، ترجمة سعد زهران، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب) سلسلة عالم المعرفة، العدد (4)، أغسطس 1989م.
- إيزايا برلين، "حدود الحرية"، ترجمة: جمانا طالب، (بيروت: دار الساقي)، سلسلة (الفكر الغربي الحديث)، الطبعة الأولى، 1992.

- د. أيمن فؤاد السيد: "الدولة الفاطمية في مصر: تفسير جديد"، (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية)، الطبعة الأولى، 1992م.
- د. برهان غليون، "نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة"، (بيروت: المركز الثقافي العربي)، الطبعة الأولى، 1990.
- د. برهان غليون: "الوعي الذاتي"، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر)، الطبعة الثانية، 1992م.
- بريس دافين: "إدريس أفندي في مصر: 1879/1807م"، (القاهرة: مؤسسة أخبار اليوم)، سلسلة أخبار اليوم، العدد 323، يوليو 1991م.
- د. بهاء الدين إبراهيم محمود، "المعبد في الدولة الحديثة في مصر الفرعونية ... تنظيمه ودوره السياسي"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، سلسلة "تاريخ المصريين"، العدد رقم (199)، 2001.
- بوتومور: "تمهيد في علم الاجتماع"، ترجمة وتعليق د.محمد الجوهري وآخرون، (القاهرة: دار المعارف)، الطبعة السادسة، يوليو 1983م.
- بول شوشار: "اللغة والفكر"، ترجمة صلاح بن الوليد، سلسلة المنشورات العربية، رقم (12).
- تركي الحمد، "من هنا يبدأ التغيير"، (بيروت: دار الساقي)، الطبعة الأولى، 2004.
- تشارلز آدمس، "الإسلام والتجديد في مصر"، ترجمة: عباس محمود، وتقديم: مصطفى عبد الرازق، (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة) سلسلة (إصدارات خاصة)، العدد رقم (32)، الطبعة الثانية، 2006.
- توماس كون، "بنية الثورات العلمية" ترجمة: شوقي جلال، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، سلسلة (عالم المعرفة)، العدد رقم (168)، ديسمبر 1992.
- د. توفيق الطويل: "التصوف في مصر إبان العصر العثماني"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب).
- د. توفيق الطويل: "في تراثنا العربي الإسلامي"، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، سلسلة عالم المعرفة، العدد (87)، مارس 1985م.
- توني بارنت، "علم الاجتماع والتنمية"، ترجمة وتعليق: د. سهير عبد العزيز محمد يوسف، (القاهرة: دار المعارف)، الطبعة الأولى، 1992.
- تيودور كابلو: "البحث الاجتماعي: الأسس النظرية والخبرات الميدانية"، ترجمة د.محمد الجوهري، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية)، 1993م.
- د. جابر عصفور: "مناهج البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية"، (الكويت: دار العروبة للنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، 1988م.
- الجاحظ: "البخلاء"، (القاهرة: دار المعارف)، تحقيق د.طه الحاجري، الطبعة السادسة.
- جان مورانج، "الحريات العامة"، ترجمة: وجيه البعيني، (بيروت: منشورات عويدات)، الطبعة الأولى، 1989.

- د. جلال يحيي، د. محمد نصر مهنا، "مشكلة القرن الأفريقي وقضية شعب الصومال"، (القاهرة: دار المعارف)، الطبعة الأولى، 1981.
- جلين تيندر، "الفكر السياسي: الأسئلة الأبدية"، ترجمة: محمد مصطفى غنيم، (القاهرة: الجمعية المصرية لنشر المعرفة العالمية)، الطبعة العربية الأولى، 1993.
- جمال البنا، "أصول الشريعة"، (القاهرة: دار الفكر الإسلامي) الطبعة الأولى، 2006.
- د. جمال حمدان: "شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان"، القاهرة: عالم الكتب)، يوليو 1984م.
- د. جميل محمد أبو العلا: "التصوف الإسلامي: نشأته وتطوره"، (القاهرة: مطبعة قاصد جبر).
- جون ستيوارت ميل، "أسس الليبرالية السياسية"، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، د. ميشيل متياس، (القاهرة: مكتبة مدبولي)، 1996.
- جون لوك، "رسالة في التسامح" ترجمة: د. منى أبو سنة، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) سلسلة (مكتبة الأسرة) 2005.
- جيمس هنري بريستيد، "فجر الضمير"، ترجمة: د. سليم حسن، (القاهرة ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب)، مكتبة الأسرة، 1999.
- الحارث المحاسبي: "المسائل في إعمال القلوب والجوارح والمكاسب والعقل"، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، (القاهرة: عالم الكتب)، الطبعة الأولى، 1980م.
- د. حامد ربيع: تحقيق وتعليق وترجمة لكتاب "سلوك المالك في تدبير الممالك" لشهاب الدين أحمد بن محمد بن الربيع، (القاهرة: دار الشعب)، 1980م.
- د. حامد عمار: "المنهج العلمي في دراسة المجتمع: وضعه وحدوده"، (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية)، 1983م.
- حسام تمام، "مع الحركات الإسلامية في العالم– رموز وتجارب وأفكار"، (القاهرة: مكتبة مدبولي) 2008.
- د. حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية)، الطبعة الثانية، 1982م.
- د. حسن حنفي: "التراث والتجديد، (بيروت: دار التنوير)، الطبعة الأولى، 1981م.
- د. حسن حنفي: "في فكرنا المعاصر"، سلسلة قضايا معاصرة، (1)، (بيروت: دار التنوير)، الطبعة الأولى، 1981م.
- د. حسن حنفي، "مقدمة في علم الاستغراب"، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، 1992.
- د. حسن الخولي: "الريف والمدينة في مجتمعات العالم الثالث"، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية)، 1992م.
- حسن كامل الملطاوي: "منهاج الصوفية"، (القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية)، سلسلة دراسات في الإسلام، 1993م.

- د. حسن أحمد أمين: "الاجتهاد في الإسلام: حق هو أم واجب"، سلسلة كتب المواجهة، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، 1993م.
- د. حسن حلاق: "المناهج العلمية وكتابة الرسائل الجامعية"، (بيروت: المحروسة للطباعة والنشر)، 1994م.
- د. حسن منسى، "ديناميات الجماعة والتفاعل الصفي"، (عمان: دار الكندي للنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، 1998.
- د. حسني أحمد علي المتعافين "نظرات إضافية في المصطلحات" طبعة خاصة، الطبعة الأولى 1428 هـ/ 2007م.
- د. حسين فوزي النجار، "الإسلام والسياسة"، (القاهرة: دار المعارف)، الطبعة الأولى، 1985.
- د. حسين مؤنس: "عالم الإسلام"، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي)، 1989م.
- حمدي عبد الرحمن عبد العظيم وآخرون، "تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء"، (القاهرة - مكتبة التراث الإسلامي)، سلسلة "تصحيح المفاهيم"، الطبعة الأولى، يناير 2002.
- د. خلدون حسن النقيب، "صراع القبيلة والديمقراطية: حالة الكويت"، (بيروت: دار الساقي)، الطبعة الأولى، 1996.
- د. دولت عبد الله: "معاهدة تزكية النفوس في مصر في العصر الأيوبي والمملوكي"، (القاهرة: مطبعة حسان).
- د. ذوقان عبيدات وآخرون: "البحث العلمي: مفهومه وأدواته وأساليبه"، (عمان: دار الفكر للنشر والتوزيع)، 1984م.
- د. رفيق حبيب، "في فقه الحضارة العربية الإسلامية: إحياء التقاليد العربية"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، سلسلة "مكتبة الأسرة"، 2003.
- د. رفيق العجم: "أثر الخصوصية العربية في المجتمعية الإسلامية"، (بيروت: دار الفكر اللبناني)، الطبعة الأولى، 1993م.
- ريتشارد داوسن وآخرون: "التنشئة السياسية: دراسة تحليلية"، ترجمة د.مصطفى عبد الله خشيم ود. زاهي بشير، (بنغازي: منشورات جامعة قار يونس)، الطبعة الأولى، 1990م.
- ريتشارد س. لازاروس: "الشخصية"، ترجمة د. سيد محمد غنيم، مراجعة محمد عثماني نجاتي، (القاهرة: دار الشروق)، الطبعة الثانية، 1984م.
- د. زكريا سليمان بيومي: "الطرق الصوفية بين الساسة والسياسة في مصر المعاصرة، دراسة تاريخية وثائقية 1903-1984م"، (القاهرة: دار الصحوة للنشر)، أغسطس 1990م.
- د. زكي مبارك: "اللغة والدين والتقاليد"، (القاهرة: دار الهلال)، كتاب الهلال، (476)، أغسطس 1990م.
- د. زكي نجيب محمود، "قيم من التراث"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، سلسلة "كتاب الأسرة"، 1999.
- د. سامية الخشاب: "الشباب والتيار الإسلامي في المجتمع المصري المعاصر: دراسة اجتماعية ميدانية"، (القاهرة: دار الثقافة العربية)، 1988م.

- د. سامية محمد جابر، "علم اجتماع المجتمعات الجديدة"، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية)، الطبعة الأولى، 1995.
- د. سامية محمد جابر: "منهجية البحث في العلوم الاجتماعية"، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية)، 1988م.
- سري نسيبة، "الحرية بين الحد والمطلق"، (بيروت: دار الساقي)، الطبعة الأولى، 1995.
- د. سعد الدين سيد صالح، "البحث العلمي ومناهجه النظرية: رؤية إسلامية"، (جدة: مكتبة الصحابة)، 1993م.
- د. سعيد إسماعيل علي، "دور الأزهر في السياسة المصرية"، (القاهرة: دار الهلال)، 1996.
- سفيان زدادقة، "الحقيقة والسراب قراءة في البعد الصوفي عند أدونيس مرجعًا وممارسة"، (بيروت- الجزائر: الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف) 2008.
- د. سلوى على سليم: "الإسلام والضبط الاجتماعي"، (القاهرة: مكتبة وهبة)، الطبعة الأولى، 1985م.
- د. سليم ناصر بركات، "مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث"، (دمشق/ بيروت: دار دمشق للطباعة والنشر)، الطبعة الثانية، 1984.
- د. سليمان جميل: "الإنشاد في الحضرة الصوفية وفقا للطريقة الحامدية الشاذلية"، (القاهرة: مطبعة الكيلاني، 1970م.
- د. سليمان نسيم، "مصر القبطية"، (القاهرة: مركز بن خلدون للدراسات الإنمائية)، الطبعة الأولى، 2000.
- د. سمير أمين، "نحو نظرية للثقافة: نقد التمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس"، (عمان: معهد الإنماء العربي)، الطبعة الأولى، 1989.
- د. سيد أحمد عثمان: "علم النفس الاجتماعي التربوي والتطبيع الاجتماعي"، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية)، 1970م.
- د. السيد حنفي عوض، "مجتمع التصنيع: قضايا معاصرة"، (القاهرة: مكتبة آية)، سلسلة "علم الاجتماع الصناعي"، الكتاب الثاني ، 1997 .
- د. سيد عويس: "الازدواجية في التراث الديني المصري: دراسة ثقافية اجتماعية تاريخية"، (القاهرة: دار الموقف العربي للصحافة والنشر والتوزيع).
- د. سيد عويس: "حديث عن الثقافة: بعض الحقائق الثقافية المصرية المعاصرة"، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية)، 1970م.
- د. سيد عويس: "الخلود في حياة المصريين المعاصرين"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، 1972م.
- د. سيد عويس: "رسائل للإمام الشافعي: دراسة سُوسيولوجية"، (القاهرة: دار السابع للنشر)، الطبعة الثانية، 1972م.
- سيد عويس، "لا للعنف: دراسة علمية في تكوين الضمير الإنساني"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) سلسلة مكتبة الأسرة، 2002.

- د. سيد عويس، "نظرات باحث علمي اجتماعي مصري"، (القاهرة: روز اليوسف)، سلسلة "الكتاب الذهبي"، يناير 1988.
- سيد قطب، "معالم في الطريق"، (القاهرة: دار الشروق)، الطبعة الحادية عشر، 1987.
- السيد محمود أبو الفيض المنوفي: "المدخل إلى التصوف الإسلامي"، (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر)، سلسلة مذاهب وشخصيات، 1970م.
- السيد يسين، "إعادة اختراع السياسة من الحداثة إلى العولمة"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) مكتبة الإسرة، سلسلة "العلوم الاجتماعية"، 2006.
- د. سيدة إسماعيل كاشف: "مصر في عهد الإخشيديين"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، سلسلة تاريخ المصريين، (29)، 1989م.
- د . سيف عبد الفتاح إسماعيل، "في النظرية السياسية من منظور إسلامية: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر"، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، سلسلة الرسائل الجامعة، رقم (25)، 1998.
- سيف النصر عشري: "السيرة الحامدية الشاذلية: الشيخ سلامة حسن الراضي، شيخ ومؤسس الطريقة الحامدية الشاذلية"، طبعة خاصة، د. ت.
- شاخت وبوزوث: "تراث الإسلام"، ترجمة د.حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، سلسلة عالم المعرفة، الطبعة الثانية، مايو 1988م.
- الشاطر بصيلي عبد الجليل: "معالم تاريخ سودان وادي النيل من القرن العاشر حتى القرن التاسع عشر الميلادي"، طبعة خاصة، الأولى، 1955م.
- د. شحاتة صيام، "الدين الشعبي في مصر: نقد العقل المتحايل"، (القاهرة: دار ميريت) الطبعة الأولى، 2006.
- شهاب الدين السهروردي: "عوارف المعارف"، تحقيق د.عبد الحليم محمود ود.محمود بن شريف، (القاهرة: دار الكتب الحديثة).
- د. شوقي عطا الله الجمل، "المغرب العربي الكبير في العصر الحديث: ليبيا ، تونس، الجزائر، المغرب"، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية)، الطبعة الأولى، 1977
- الشوكاني: "قطر الولي على حديث الولي"، تحقيق إبراهيم هلال، (القاهرة: دار الكتب الحديثة).
- صلاح الدين حافظ، "صراع القوى العظمى حول القرن الأفريقي"، (الكويت/ المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، الطبعة الأولى، يناير 1982، سلسلة "عالم المعرفة"، العدد رقم (49).
- د. صالح حسن سميع، "أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي: دراسة علمية موثقة"، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي)، الطبعة الأولى، 1988.
- د. صلاح قنصوه: "الموضوعية في العلوم الإنسانية"، (بيروت: دار التنوير)، الطبعة الثانية، 1984م.
- صمويل هنتنجتون، "النظام السياسي لمجتمعات متغيرة"، ترجمة: سمية فلو عبود، (بيروت: دار الساقي)، الطبعة الأولى ، 1993.

- د. ضياء زاهر، "القيم في العملية التربوية"، (القاهرة: مؤسسة الخليج العربي)، 1984.
- د. طارق محمد عبد الوهاب، "سيكولوجية المشاركة السياسية مع دراسة علم النفس السياسي في البيئة العربية"، (القاهرة: دار غريب) الطبعة الأولى، 2000.
- د. طاهر عبد الحكيم: "الشخصية الوطنية المصرية: قراءة جديدة لتاريخ مصر"، (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، 1986م.
- طه عبد الباقي سرور: "من أعلام التصوف الإسلامي"، (القاهرة: مكتبة نهضة مصر).

طهاري محمد، "مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده"، (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب/ تونس: الدار التونسية للنشر)، الطبعة الأولى، 1984.
- عادل أحمد عز الدين الأشول: "علم النفس الاجتماعي مع الإشارة إلى مساهمات علماء الإسلام"، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية)، 1987م.
- د. عادل فاخوري: "تيارات في السيمياء"، (بيروت: دار الطليعة)، الطبعة الأولى، 1990م.
- د. عاطف أحمد فؤاد، "علم الاجتماع السياسي"، (الإسكندرية: دار المعارف الجامعية) الطبعة الأولى، 1995.
- د. عاطف العراقي: "ثورة العقل في الفلسفة العربية"، (القاهرة: دار المعارف)، الطبعة الرابعة، 1984م.
- عامر الزمالي، "مدخل إلى القانون الدولي الإنساني"، (تونس: المعهد العربي لحقوق الإنسان/ اللجنة الدولية للصليب الأحمر - المندوبية الإقليمية للمغرب العربي)، الطبعة الثانية، 1997.
- د. عامر النجار: "التصوف النفسي"، (القاهرة: دار المعارف)، 1984.
- د. عامر النجار: "الطرق الصوفية في مصر: نشأتها ونظمها وروادها"، (القاهرة: دار المعارف)، الطبعة الرابعة، 1990م.
- عباس محمود العقاد، "عبقري الإصلاح والتعليم الإمام محمد عبده"، (بيروت: دار الكتاب العربي)، 1971.
- عباس محمود العقاد، "التفكير فريضة إسلامية"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) مكتبة الأسرة، الأعمال الدينية، 1998.
- د. عبد الباسط محمد حسن، "أصول البحث الاجتماعي"، (القاهرة: مكتبة وهبة)، الطبعة الثامنة، 1992م.
- د. عبد الحليم محمود، "سلطان العارفين: أبو بكر الشبلي: حياته وآراؤه"، (القاهرة: دار المعارف)، 1985م.
- د. عبد الحليم محمود، "سلطان العارفين: أبو يزيد البسطامي"، (القاهرة: دار المعارف)، 1985م.
- د. عبد الحليم محمود، "قضية التصوف: المدرسة الشاذلية"، (القاهرة: دار المعارف)، 1983م.
- د. عبد الحليم محمود، "قضية التصوف المنقذ من الضلال"، (القاهرة: دار المعارف)، 1980م.
- د. عبد الحكيم عبد الغني قاسم، "المذاهب الصوفية ومدارسها"، (القاهرة: مكتبة مدبولي)، 1989م.

- عبد الحكيم قاسم، "أيام الإنسان السبعة"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، سلسلة فصول رقم 52، مايو 1988م.
- د. عبد الرحمن بدوي، "تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني الهجري"، (الكويت: وكالة المطبوعات)، الطبعة الأولى، 1975م.
- د. عبد الرحمن بدوي، "مناهج البحث العلمي"، (الكويت: وكالة المطبوعات)، الطبعة الثالثة، 1977م.
- عبد الرحمن بن خلدون، "مقدمة بن خلدون"، تحقيق د. على عبد الواحد وافي، (القاهرة: لجنة البيان العربي)، الطبعة الأولى، 1957م.
- عبد الرحمن تاج، "السياسة الشرعية والفقه الإسلامي" سلسلة (كتاب الأزهر) شوال 1415 هـ.
- عبد الرحمن الجبرتي، "عجائب الآثار في التراجم والأخبار"، (القاهرة: بولاق)، 1297هـ/1879م.
- د. عبد الرحمن عيسوي، "سيكولوجية الخرافة والتفكير العلمي"، (بيروت: دار النهضة العربية)، 1984م.
- د. عبد العظيم رمضان (معد)، "حكومة مصر عبر العصور"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب"، سلسلة "تاريخ المصريين"، العدد رقم 237، الطبعة الأولى، 2003.
- عبد الكريم الخطيب، "التصوف والمتصوفة في مواجهة الإسلام"، (القاهرة: دار الفكر العربي)، الطبعة الأولى، 1980م.
- د. عبد الله سلوم السامرائي، "القاديانية والاستعمار الإنجليزي"، (بغداد: دار واسط للدراسات والنشر والتوزيع)، د. ت.
- د. عبد الله صابر، "السيد البدوي: دراسة نقدية"، (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، 1991م.
- د. عبد الله عبد الرازق إبراهيم، "أضواء على الطرق الصوفية في القارة الأفريقية"، (القاهرة - مكتبة مدبولي)، الطبعة الأولى، 1990.
- د. عبد الله عبد الرازق إبراهيم، "المسلمون والاستعمار الأوروبي لأفريقيا"، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، سلسلة "عالم المعرفة"، العدد رقم (139)، يوليو 1989.
- د. عبد الله العروي، "مفهوم الحرية"، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي)، الطبعة الأولى، 1981.
- د. عبد العزيز الشناوي، "الأزهر جامعا وجامعة"، (القاهرة: مكتبة الأنجلو) 1984.
- عبد القادر محمد سيلا، "المسلمون في السنغال: معالم الحاضر وآفاق المستقبل"، (الدوحة: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية بدولة قطر)، سلسلة "كتاب الأمة"، العدد رقم (12)، الطبعة الأولى، شوال 1406 هجرية.
- عبد الكبير الخطيبي، "السياسة والتسامح" ترجمة: عز الدين الكتاني الإدريسي، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة/ المشروع القومي للترجمة) الطبعة العربية الأولى، 1999.

- عبد المتعال الصعيدي، "المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر"، (القاهرة: مكتبة الآداب)، 1416 هـ/ 1996م.
- د. عبد المعطي محمد عساف، "مقدمة إلى علم السياسة"، (عمان: دار مجدلاوي للنشر والتوزيع)، الطبعة الثانية، 1987.
- عبد الملك بن عبد الله الجويني، "غياث الأمم في التياث الظلم"، تحقيق: عبد العظيم الديب، (الدوحة: الشئون الدينية) 1400 هـ.
- د. عبد الملك المقرمي، "التاريخ الاجتماعي للثورة اليمنية: رؤية سوسيولوجية لتحول بناء القوة"، (بيروت: دار الفكر المعاصر)، الطبعة الأولى، 1991.
- د. عبد المنعم النمر، "تاريخ الإسلام في الهند"، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر) الطبعة الأولى، 1981م.
- د. عبد المنعم محمود الجندي، "سيدي إبراهيم سلامة الراضي: شيخ الطريقة الحامدية الشاذلية"، (القاهرة: طبعة خاصة)، 1990م.
- د. عبد المنعم المشاط، "التربية السياسية"، (الكويت: دار سعاد الصباح)، الطبعة الأولى، 1992م.
- د. عبد الهادي الجوهري وآخرون، "دراسات في علم الاجتماع السياسي"، (أسيوط: مكتبة الطليعة)، 1979م.
- د. عبد الهادي عفيفي، "التربية والتغير الثقافي"، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية)،1964م.
- عبد الوهاب الشعراني: "لطائف المنن والأخلاق"، بدون بيانات.
- د. عزيزة محمد السيد، "السلوك السياسي: النظرية والواقع"، (القاهرة: دار المعارف)، الطبعة الأولى، 1994.
- د. عصام عبد الله، "التسامح"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) سلسلة (مكتبة الأسرة) 2006.
- د. علا أبو زيد (محرر)، "الفكر السياسي المصري المعاصر"، (جامعة القاهرة ـ مركز البحوث والدراسات السياسية)، الطبعة الأولى، 2003.
- د. على زيعور، "التحليل النفسي للذات العربية: العقلية الصوفية ونفسانية التصوف"، (بيروت: دار الطليعة)، الطبعة الأولى، ديسمبر 1979م.
- علي عبد الرازق، "الإسلام وأصول الحكم"، تحقيق د. محمد عمارة، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر)، 1972.
- د. على عبد الرازق حلبي، "تصميم البحث الاجتماعي: الأسس والاستراتيجيات"، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية)، 1986م.
- د. على عبد الواحد وافي، "نشأة اللغة عند الإنسان والطفل"، (القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر)، 1980م.
- على مبارك، "الخطط التوفيقية الجديدة لمصر: القاهرة ومدنها وبلادها القديمة والشهيرة"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، الطبعة الثانية، 1980م.

- د. عمار علي حسن، "العودة إلى المجهول: راهن الإصلاح في مصر ومستقبله"، (القاهرة: دار نفرو) الطبعة الأولى 2008.
- عمر الشيباني، "مناهج البحث الاجتماعي"، (طرابلس: منشورات مجمع الفاتح للجامعات)، الطبعة الثالثة، 1989م.
- عمر فروخ، "التجديد في المسلمين لا في الإسلام"، (بيروت: دار الكتاب العربي).
- د. غازي حسين عناية، "مناهج البحث"، (القاهرة: مؤسسة شباب الجامعة)، 1984م.
- د. غريب محمد سيد أحمد، "تصميم وتنفيذ البحث الاجتماعي"، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية)، 1983م.
- د. فاروق أحمد مصطفى، "البناء الاجتماعي للطريقة الحامدية الشاذلية في مصر: دراسة في الانثروبولجيا الاجتماعية"، (الإسكندرية: الهيئة العامة للكتاب)، الطبعة الأولى، 1980م.
- د. فاروق أحمد مصطفى، "الموالد: دراسة للتقاليد والعادات الشعبية في مصر"، (الإسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، الطبعة الثانية، 1982م.
- د. فاروق يوسف أحمد، "مشكلات وحالات في مناهج البحث العلمي"، (القاهرة: مكتبة عين شمس)، 1984م.
- د. فاروق يوسف أحمد، "وسائل جمع البيانات"،(القاهرة: مكتبة عين شمس)، 1985م.
- د. فتحية النبراوي ود. محمد نصر مهنا، "مناهج البحث في علم التاريخ والسياسة"، (القاهرة: دار النهضة العربية)، 1992م.
- فرانسوا بورجا، "الإسلام السياسي: صوت الجنوب"، (القاهرة: دار العالم الثالث)، ترجمة د.لورين ذكري، الطبعة الأولى، 1992م.
- فرانسيس فوكوياما، "الثقة: الفضائل الاجتماعية وتحقيق الازدهار"، (أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 1998)، سلسلة "دراسات مترجمة"، العدد (6).
- فرانسيس فوكوياما، "نهاية التاريخ وخاتم البشر"، ترجمة: حسين أحمد أمين، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر)، الطبعة العربية الأولى، 1993.
- فريد دي يونج، "تاريخ الطرق الصوفية في القرن التاسع عشر"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، سلسلة تاريخ المصريين، ترجمة عبد الحميد فهمي الجمال، 1995م.
- فلاديمير كورغانوف، "مناهج البحث العلمي"، (بيروت: دار الحداثة)، ترجمة د.علي مقلد.
- فؤاد البهي السيد، "علم النفس الاجتماعي"، (القاهرة: دار الفكر العربي)، الطبعة الثانية، 1981م.
- فؤاد محمد محمود، "معنى الوطنية"، (القاهرة: عالم الكتب)، الطبعة الأولى، 1969.
- فيصل بدير عون، "التصوف الإسلامي: الطريق والرجال"، (القاهرة: مكتبة سعيد رأفت/ جامعة عين شمس)، 1983م.
- فيليب برو، "علم الاجتماع السياسي"، ترجمة د. محمد عرب صاصيلا، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، 1998.

- د. قاسم عبده قاسم، "دراسات في تاريخ مصر الاجتماعي: عصر سلاطين المماليك"، (القاهرة: دار المعارف)، الطبعة الثانية، 1983م.
- كافين رايلي، "الغرب والعالم: تاريخ الحضارة من خلال موضوعات"، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب"، سلسلة عالم المعرفة، العدد 97، يناير 1986، الجزء الثاني.
- د. كامل مصطفى الشيبي، "الصلة بين التصوف والتشيع"، (القاهرة: دار المعارف)، 1969م.
- د. كريم يوسف أحمد كشاكش، "الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة"، (الإسكندرية: منشأة المعارف)، 1987.
- د. كمال المنوفي، "أصول النظم السياسية المقارنة"، (الكويت: شركة الربيعان للنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، 1987م.
- د. كمال المنوفي، "الثقافة السياسية للفلاحين: تحليل نظري ودراسة ميدانية في قرية مصرية"، (القاهرة: دار بن خلدون)، الطبعة الأولى، 1980.
- د. كمال المنوفي، "مقدمة في مناهج وطرق البحث في علم السياسة"، (الكويت: وكالة المطبوعات).
- كوسولابوف وماركوف، "الحرية والمسؤولية"، ترجمة: د. فؤاد مرعي، (دمشق: دار الجماهير العربية)، 1975.
- لويس مير، "مقدمة في الانثروبولوجيا الاجتماعية"، (العراق: منشورات وزارة الثقافة والإعلام)، ترجمة شاكر مصطفى سليم، سلسلة الكتب، رقم 126، 1983م.
- د. ماجدة صالح ربيع، "الدور السياسي للأزهر: 1952 - 1981"، (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية/جامعة القاهرة)، الطبعة الأولى، 1992.
- مالك بن نُبي، "شروط النهضة"، (طرابلس: دار الفكر)، ترجمة د.عبد الصبور شاهين، 1979م.
- مالك بن نُبي، "وجهة العالم الإسلامي" ترجمة د. عبد الصبور شاهين.
- د. ماهر حسن فهمي، "محمد توفيق البكري"، (القاهرة: دار الكاتب للطباعة والنشر)، سلسلة أعلام العرب، رقم 64، أبريل 1967م.
- مايك فيذرستون، "الثقافة الاستهلاكية والاتجاهات الحديثة"، ترجمة: د. محمد عبد الله المطوع، (بيروت: دار الفارابي)، الطبعة الأولى، 1991.
- مجموعة باحثين، "الإسلام والحداثة: رؤى إسلامية وغربية عن مصر وتركيا"، (القاهرة: مركز يافا للدراسات والأبحاث)، الطبعة الأولى، 1993.
- مجموعة باحثين، "الدين في المجتمع العربي"، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، الطبعة الأولى، 1990.
- د. محاسن محمد الوقاد، "الطبقات الشعبية في القاهرة المملوكية - 648/ 923 هـ: 1250/ 1517"، (القاهرة - الهيئة المصرية العامة للكتاب)، سلسلة تاريخ المصريين، العدد رقم (152).
- محمد إبراهيم الجيوشي: "بين التصوف والأدب"، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية).

- د. محمد أحمد الزعبي، "التغير الاجتماعي بين الاجتماع البرجوازي وعلم الاجتماع الاشتراكي"، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، 1991.
- د. محمد أركون، "الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد"، (بيروت: دار الساقي)، ترجمة وتعليق هاشم صالح، الطبعة الثانية، 1992م.
- د. محمد أصبور، "المعرفة والسلطة في المجتمع العربي: الأكاديميون العرب والسلطة"، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، سلسلة (أطروحات الدكتوراه)، رقم (18)، الطبعة الأولى، 1992.
- د. محمد بهاء الدين الغمري، "الحركة المهدية وانعكاساتها على العلاقات المصرية السودانية"، (القاهرة: مكتب الكتب والمجلات)، 1994م.
- د. محمد زهير مشارقة، "الحياة الاجتماعية عند البدو في الوطن العربي"، (دمشق: طلاس للدراسات والترجمة والنشر)، 1988.
- المستشار محمد سعيد العشماوي، "الإسلام السياسي"، (القاهرة: دار سينا) الطبعة الثالثة، 1992.
- د. محمد السيد الجليند، "من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة"، (القاهرة: مكتبة الزهراء)، 1994م.
- د. محمد شفيق، "البحث العلمي: الخطوات المنهجية"، (الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث)، الطبعة الأولى، 1994م.
- د. محمد شفيق غربال، "تكوين مصر عبر العصور"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب"، مكتبة الأسرة، سلسلة (الأعمال الفكرية)، 1996.
- محمد الصادق عرجون، "التصوف في الإسلام: منابعه وأطواره"، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية)، الطبعة الأولى، 1994م.
- د. محمد عابد الجابري، "التراث والحداثة: دراسات ومناقشات"، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، الطبعة الأولى، يوليو 1991م.
- د. محمد عابد الجابري، "تكوين العقل العربي" سلسلة نقد العرب، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية) الطبعة الرابعة، 1989م.
- د. محمد عابد الجابري، "العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته"، (الدار البيضاء: المركز الثقافي)، 1990م.
- د. محمد عبد العزيز داود، "الجمعيات الإسلامية في مصر ودورها في نشر الدعوة الإسلامية"، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي)، الطبعة الأولى، 1992م.
- محمد عبده، "الأعمال الكاملة"، تحقيق وتقديم د. محمد عمارة، (القاهرة: دار الشروق) الطبعة الثانية، 1427 هـ / 2006م، الجزء الثالث، "الإصلاح الفكري والتربوي".
- محمد عبده، "سيرة ذاتية"، عرض وتحقيق طاهر الطناحي، (القاهرة: دار الهلال)، كتاب الهلال، العدد رقم 507، مارس 1993م.
- محمد العزب موسى، "وحدة تاريخ مصر"، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر)، الطبعة الأولى، 1972.

- د. محمد عفيفي حمودة، "البحث العلمي: أصول وقواعد البحث"، (القاهرة: مكتبة عين شمس)، 1983م.
- د. محمد على محمد، "أصول الاجتماع السياسي"، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية)، 1983م.
- د. محمد عمارة، "الإسلام وحقوق الإنسان"، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، سلسلة "عالم المعرفة"، العدد رقم (89).
- د. محمد عمارة، "الإسلام وضرورة التغيير"، (القاهرة: دار المعارف)، د. ت.
- د. محمد عمارة، " تيارات الفكر الإسلامي"، (بيروت/ القاهرة : دار المستقبل العربي)، الطبعة الأولى، 1983.
- محمد الغزالي، "التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) سلسلة (مكتبة الأسرة) 2005.
- د. محمد فهمي عبد اللطيف، "السيد البدوي ودولة الدراويش في مصر"، (القاهرة: المركز العربي للصحافة)، 1979م.
- محمد قطب، "واقعنا المعاصر"، (المدينة المنورة: مؤسسة المدينة للصحافة)، الطبعة الأولى، 1987م.
- محمد لطيف خشبة، "المناقب الخليلية"، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية/ عيسى البابي الحلبي وشركاه).
- محمد محمد أبو خليل، "سيرة ومناقب العارف العارف الرباني شيخنا أبي خليل وسموه الروحي"، طبعة خاصة، د. ت.
- محمد محمد أمين، "الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر: دراسة تاريخية وثائقية (923/648هـ 1517 – 1250 م)، (القاهرة: دار النهضة العربية).
- محمد محمد عبد الهادي، "أساليب إعداد وتوثيق البحوث العلمية"، (القاهرة: المكتبة الأكاديمية)، 1995م.
- د. محمد المهدي، "الصحوة الإسلامية: الدوافع والعوائق: دراسة نفسية"، (المنصورة: دار الوفاء للطبع والنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، 1992م.
- د. محمود سلام زناتي، "نظام الجوار أو حق اللجوء في الأعراف القبلية العربية المعاصرة"، (الرياض: دار أمية للنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، 1994.
- د. محمود قاسم، "دراسات في الفلسفة الإسلامية"، (القاهرة: دار المعارف)، الطبعة الخامسة، 1973م.
- د. محمود الكردي، "التحضر: دراسة اجتماعية"، الكتاب الأول "القضايا والمناهج"، (الدوحة: دار قطري بن الفجاءة)، الطبعة الأولى، 1984.
- محمود محمد شاكر، "رسالة في الطريق إلى ثقافتنا"، (القاهرة: دار الهلال)، كتاب الهلال، العدد 442، أكتوبر 1987م.
- محمود مدحت، "مصر القبطية"، (القاهرة: مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان)، الطبعة الأولى، 1998.

- د. محمد يسري إبراهيم دعبس، "تنمية الموارد البشرية في المجتمع البدوي: دراسة في الأنثروبولوجيا الاقتصادية"، طبعة خاصة، 1991.
- د. محي الدين محمد قاسم، "السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث"، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي) الطبعة الأولى 1418هـ/ 1997 م.
- د. مختار التهامي، "تحليل مضمون الدعاية في النظرية والتطبيق"، (القاهرة: دار المعارف) الطبعة الثانية، 1985.
- مراد هوفمان، "الإسلام كبديل"، (مؤسسة بافاريا الألمانية)، ترجمة د.غريب محمد غريب، الطبعة الثالثة، 1993م.
- د. مسعد الفاروق محمد حمودة، "تنمية المجتمعات المحلية: الريفية ـ الحضرية ـ المستحدثة ـ الصحراوية"، (الإسكندرية: المكتب العلمي للكمبيوتر والنشر والتوزيع) ، 1995.
- د. مسعود ضاهر، "مشكلات بناء الدولة الحديثة في الوطن العربي"، (بيروت: مؤسسة عيبال للدراسات والنشر)، الطبعة الأولى، 1994.
- د. مصطفى حجازي، "التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور"، (بيروت: معهد الإنماء العربي)، الطبعة الرابعة، 1986م.
- د. مصطفى حلمي، "ابن تيمية والتصوف"، (الإسكندرية: دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، 1982م.
- د. مصطفى سويف، "مقدمة في علم النفس الاجتماعي، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية)، 1970م.
- د. مصطفى عبد الله بعيو، "المختار في تاريخ ليبيا"، (بنغازي: دار ليبيا للنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، 1967م.
- مصطفى عمر التير، "استمارات استبيان ومقابلة لدراسات في علم الاجتماع"، (بيروت: معهد الإنماء العربي)، الطبعة الأولى، 1967م.
- د. مصطفى غلوش، "التصوف الإسلامي بين الأشراق والفلسفة"، مذكرات مقررة على طلبة كلية أصول الدين، جامعة الأزهر.
- د. معتز بالله عبد الفتاح، "المسلمون والديمقراطية: دراسة ميدانية"، (القاهرة: دار الشروق) الطبعة العربية الأولى، 2008.
- د. معن خليل عمر، "البناء الاجتماعي: أنساقه ونظمه"، (عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، 1992م.
- د. ملحم قربان، "قضايا الفكر السياسي: العدالة"، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، 1992.
- د. ملحم قربان، "الواقعية السياسية"، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، السلسلة الفلسفية، الطبعة الثانية، 1981.
- المناوي، "الكواكب الدرية في مناقب السادة الصوفية"، بدون بيانات.

- موريس دو فرجيه، "علم اجتماع السياسة"، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر)، ترجمة سليم حداد، الطبعة الأولى، 1991م.
- د. ناصيف نصار، "منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر"، (بيروت: دار أمواج)، الطبعة الأولى، 1995.
- د. نايف خرما، "أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة"، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، رقم 9، سبتمبر 1991م.
- د. نبيل السمالوطي، "الدين والتنمية في علم الاجتماع: أسس النموذج الإسلامي للتنمية وتحليل نقدي للنظريات الغربية"، (الإسكندرية: دار المطبوعات الجديدة)، 1992.
- نبيل عبد الفتاح، "سياسات الأديان: الصراعات وضرورات الإصلاح"، (القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات)، الطبعة الأولى، 2003.
- نبيل عبد الفتاح، "عقل الأزمة: تأملات نقدية في ثقافة العنف والغرائز والخيال المستور"، (القاهرة: دار سيشيات للدراسات والنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، 1993م.
- د. نبيل عيد الزهار، "علم النفس الاجتماعي"، (القاهرة: مكتبة عين شمس)، الطبعة الثالثة، 1991م.
- د. نعمات أحمد فؤاد، "شخصية مصر"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، 1982م.
- د. نوال سليمان رمضان، "التنشئة الاجتماعية والقيم السياسية لدى الطفل المصري"، (القاهرة: دار النهضة العربية للطبع والنشر والتوزيع)، 1992.
- نور الدين بن جرير الشطنوفي، "بهجة الأسرار ومعدن الأنوار في مناقب عبد القادر الجيلاني"، (القاهرة: مكتبة البابي الحلبي).
- نيكلسون، "في التصوف الإسلامي وتاريخه"، ترجمة أبو العلا عفيفي، (القاهرة: مطبعة التأليف والترجمة والنشر)، 1969م.
- د. هالة مصطفى، "الإسلام السياسي في مصر من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف"، (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام)، الطبعة الأولى، 1992م.
- هاني عبد الوهاب المرعشلي، "التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر: جمال الدين الأفغاني وقضايا المجتمع الإسلامي"، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية)، الطبعة الأولى.
- د. هشام شرابي، "البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر"، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر)، 1987.
- د. هويدا عدلي، "التسامح السياسي: المقومات الثقافية للمجتمع المدني في مصر"، (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان) الطبعة الأولى.
- د. صلاح الفوال، "علم الاجتماع بين النظرية والتطبيق"، (القاهرة: دار الفكر العربي)، الطبعة الأولى، 1996.
- والتر ج. أونج، "الشفاهية والكتابة"، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، سلسلة عالم المعرفة، ترجمة د. حسن البنا عز الدين، مراجعة د. محمد عصفور، العدد 182، فبراير 1994م.

- د. ودودة بدران (محرر) "اقترابات البحث في العلوم الاجتماعية"، (القاهرة: جامعة القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية)، الطبعة الأولى، 1992م.
- د. ودودة بدران (محرر) "البحث الإمبريقي في الدراسات السياسية"، (القاهرة: جامعة القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية)، الطبعة الأولى، 1991م.
- يوسف بن إسماعيل النبهاني، "جامع كرامات الأولياء"، تحقيق ومراجعة إبراهيم عطوة عوض، (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي)، الطبعة الثالثة، 1984م.
- يوسف روكز "أفريقيا السوداء سياسة وحضارة"، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، 1986.
- د. يوسف القرضاوي، "خطابنا الإسلامي في عصر العولمة"، (القاهرة: دار الشروق) الطبعة الأولى 2004.
- يوهان هويزنجا، "أعلام وأفكار"، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، مراجعة: د. زكي نجيب محمود، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) سلسلة الألف كتاب الثانية، 1999.

ثالثا: الدراسات والمقالات

- أحمد الراوي، "الإسلام والمسلمون والعمل الإسلامي في أوروبا: الواقع ـ المعوقات ـ الآمال"، ورقة مقدمة إلى مؤتمر "الإسلام والغرب في عالم متغير"، الذي نظمه مركز الدراسات الإستراتيجي ووزارة الإرشاد والأوقاف في السودان، خلال الفترة من 13 ـ 15 ديسمبر 2003
- د. أسامة الخولي، "في مناهج البحث العلمي وحدة أم تنوع" ، مجلة عالم الفكر، المجلد 20، العدد الأول، 1989م.
- د. أحمد على بيلي، "دور الجامعة في التنشئة السياسية" في د. كمال المنوفي ود. حسنين توفيق (محرران) "الثقافة السياسية في مصر بين الاستمرار والتغيير"، (القاهرة/ جامعة القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية)، الطبعة الأولى، 1994م.
- د. أماني قنديل، "الجمعيات الأهلية والثقافة والتنشئة السياسية في مصر: قراءة في التاريخ الاجتماعي والسياسي"، د. كمال المنوفي ود.حسنين توفيق (محرران) "الثقافة السياسية في مصر بين الاستمرار والتغيير"، (القاهرة/ جامعة القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية)، الطبعة الأولى، 1994م.
- بيير جان لويزار، "الصوفية المصرية المعاصرة"، مجلة مصر والعالم العربي، مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية (سيداج)، العدد الثاني، يونيو 1994م.
- د. حامد عمار، "التنشئة الاجتماعية في قرية مصرية: سلوا بأسوان"، في د. لويس كامل مليكة (مقرر) "قراءات في علم النفس الاجتماعي في البلاد العربية"، (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر)، الطبعة الأولى، 1965م.

- د. حسن حنفي: "ماذا يعني اليسار الإسلامي"، مجلة اليسار الإسلامي، العدد الأول، يناير 1984م.
- حسان العرفاوي، و، روبير سانتو مارتينو، "الحداثة وما بعدها"، مجلة العالم العربي في البحث العلمي، العدد 11/10، 1999.
- د. رجب البيومي، "حرية التفكير في الأزهر الحديث"، مجلة "المنار الجديد"، يوليو 2003.

زكي الميلاد، "من التراث إلى الاجتهاد: نقلة فكرية تمنع الإرهاب"، مجلة "الكلمة" العدد (51) السنة الثالثة عشرة، ربيع 2006م - 1427 هـ.

- د. سلوى العامري، "استطلاع رأي الجمهور المصري في الأحزاب والممارسة الحزبية" في د.كمال المنوفي ود. حسنين توفيق (محرران) "الثقافة السياسية في مصر بين الاستمرار والتغيير"، (القاهرة: جامعة القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية)، الطبعة الأولى، 1994م.
- د. السيد رزق الطويل، "الطرق الصوفية في مصر"، مجلة الهلال، مايو 1992م.
- د. السيد عمر، "نواة الشورى والديمقراطية: رؤية مفاهيمية"، مجلة "المسلم المعاصر"، السنة الثالثة والعشرين، العدد (91)، فبراير - أبريل 1999.
- د. سيد عويس، "الطرق الصوفية في المجتمع المصري"، مجلة الهلال، يونيو 1985م.
- شوقي عبد الحكيم، "أغاني الموالد بين مخاوات الجان والمدلولات السياسية"، جريدة أخبار الأدب، العدد 60، 1994/9/4م.
- صادق جلال العظم، "الإسلام والعلمانية"، مجلة "النهج"، صيف 1995.
- صادق عبد الله، "الشورى ودور الأمة في الحكم"، مجلة "المنطلق"، العدد (65)، أبريل 1990.
- د. صالح محمد نصيرات، "صوفي تركي في زمن العولمة"، مجلة (إسلامية المعرفة) السادس من فبراير 2005، العدد رقم (36).
- عاطف غضبيات، "الدين والتغير الاجتماعي في المجتمع العربي الإسلامي: دراسة سوسولوجية" في "الدين في المجتمع العربي"، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، الطبعة الأولى، 1990.
- د. عبد السلام هراس، "أثر مدرسة المنار في المغرب العربي"، مجلة "المنار الجديد"، العدد (33)، شتاء 2006، محرم 1427 هـ/ يناير 2006.
- د. عبد الله حنا، "ميزان القوى الاجتماعية بين الطرق الصوفية وحركة التجديد في المجتمع الإسلامي في عصر النهضة" في "الدين في المجتمع العربي"، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، الطبعة الأولى، 1990م.
- عصام فوزي، "أنماط التدين في مصر: مدخل لفهم التفكير الشعبي حول الدين" في "إشكاليات التكوين الاجتماعي والفكريات الشعبية في مصر"، بحوث ومناقشات الندوة المهداة إلى أحمد صادق سعد، (القاهرة: مركز البحوث العربية)، الطبعة الأولى، 1992م.
- على فهمي، "أزمة القيم في مصر: حول المسار وتبادل المراكز"، مجلة القاهرة، العدد 122، يناير 1993م.
- على فهمي، "دين الحرافيش بمصر المحروسة: دراسة في سوسيولوجيا الفهم الشعبي للدين بالقاهرة"، مجلة الكتابة الأخرى، الكتاب الأول، مايو 1991م.
- على فهمي، "ملامح الثقافة السياسية للمهمشين في مصر المحروسة" في د. كمال المنوفي ود. حسنين

توفيق (محرران) "الثقافة السياسية في مصر بين الاستمرار والتغيير"، (القاهرة: جامعة القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية)، الطبعة الأولى، 1994م.

- علياء شكري، "التنشئة الاجتماعية" في د. محمد الجوهري (محرر) "دراسات في الانثروبولوجيا الاجتماعية: الطفل والتنشئة الاجتماعية"، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية)، 1992م.
- عمار علي حسن، "أوجه الشبه والاختلاف بين الجماعات الإسلامية الراديكالية في مصر"، بحث غير منشور، قدم لندوة "الحركة الإسلامية في مصر"، التي نظمها مركز دراسات التنمية السياسية والدولية، الذي كان يعمل في إطار مؤسسة (الصحفيون المتحدون)، 1994.
- د. عمرو الشوبكي، "هل يمكن بناء تيار إسلامي ديمقراطي؟"، مجلة "الديمقراطية"، السنة الثالثة، العدد (12)، أكتوبر 2003.
- فؤاد السيد، "مسئولية من هذا الانحراف"، مجلة التصوف الإسلامي، العدد 31، أكتوبر 1981م.
- د. كمال المنوفي، "الأطفال والسياسة في مصر: دراسة ميدانية استطلاعية"، السياسة الدولية، العدد (114)، أكتوبر 1993.
- محمد جمال طحان، "وعي الكواكبي بين المرفوض والمرغوب" مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد (346)، ديسمبر 2007.
- د. محمد حلمي عبد الوهاب، "تجديد الخطاب الديني.. قراءة في خطاب التجديد"، مجلة "رواق عربي" مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، العدد رقم (47) سنة 2008.
- محمد حماد، "شعراوي جمعة وشهادة للتاريخ"، صحيفة العربي، 1994/5/3م.
- محمد سبيلا، "هل الأصولية ضد الحداثة حقا؟"، صحيفة الحياة اللندنية، 1994/5/10م.
- د. محمد شكري سلام، "سوسيولوجيا التحديث والتغير في المجتمع القروي: قراءة تركيبية ونقدية في الحالة المغربية"، عالم الفكر، العدد الثالث، المجلد 30، (الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، يناير - مارس 2002.
- د. محمد عمارة، "الإسلام والسياسة"، مجلة "منبر الحوار"، السنة السابعة، العدد (26)، خريف 1992.
- د. مصطفى زكي التوني، "علل التغيير اللغوي"، "حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، الحولية 13، الرسالة 84، 1993/1992م.
- د. مصطفى النشار، "الغزالي ونظرية المعرفة"، وزارة الإعلام الكويتية، مجلة عالم الفكر، المجلد، 19، العدد 4، 1989م.
- د. نور الدين الخادمي، "التجديد من منظور مقاصد الشريعة"، "، مجلة "المنار الجديد"، العدد (33)، شتاء 2006، محرم 1427 هـ/ يناير 2006.
- د. وجيه كوثراني، "مستقبل المشروع السياسي الإسلامي"، مجلة منبر الحوار، السنة التاسعة، العدد 31، 1994م.
- د. وليد التميمي، "القيم السياسية في الفكر العربي المعاصر"، مجلة المستقبل العربي، العدد 26، أبريل 1981م.

- وهبة الزحيلي، "ثقافة التسامح بين الغرب والشرق"، مجلة "التسامح" صيف 1429 هـ/ 2008 م، العدد رقم (23).
- د. يوسف زيدان، "كرامات الصوفية: نص أدبي مضاد للصوفية"، مجلة فصول، المجلد 13، العدد 3، خريف 1994م.

رابعا: الأطروحات الجامعية

- إبراهيم البيومي غانم، "الفكر السياسي للإمام حسن البنا"، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 1991م.
- إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، "القيم السياسية في كتاب الأطفال"، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 1987م.
- د. إكرام بدر الدين، "ظاهرة الاستقرار السياسي في مصر (1952 – 1970م) "، رسالة دكتوراه، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 1981م.
- إيمان نور الدين الشامي، "دور المدرسة في التنشئة السياسية: مرحلة التعليم الأساسي: دراسة حالة مقارنة بين المدارس الحكومية والمدارس الخاصة"، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 1990م.
- بشير سعيد أبو القرايا، "الدور السياسي للمسجد"، رسالة ماجستير كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 1993م.
- رباب الحسيني حسن العوضي، "موقع الدين في أيديولوجيات العالم الثالث" دراسة حالة لمصر (1952 – 1981م) "، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة عين شمس.
- رفعت سيد أحمد، "العلاقة بين الدين والدولة في مصر (1952 – 1970م) "، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 1984م.
- عائشة محمد الفلاحي، "التنشئة السياسية في دولة الإمارات العربية المتحدة"، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة.
- عبد السلام نوير، "الحراك الاجتماعي والتغير السياسي في مصر (1974 –1987م) "، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 1993م.
- عبد العاطي محمد أحمد، "الفكر السياسي للإمام محمد عبده"، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 1977م.
- عبد العزيز عبد الغني صقر، "دور الدين في الحياة السياسية في الدولة القومية: تحليل تجريبي"، رسالة دكتوراة، كلية التجارة، جامعة الإسكندرية، 1989م.
- عبد الهادي عبد الحكيم الخطيب، "الدور السياسي لحركة الإخوان المسلمين في المجتمع المصري (1936 – 1952) "، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة.

- د. كمال المنوفي، "الثقافة السياسية للفلاحين المصريين"، رسالة دكتوراه، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 1978م.
- ناهد محمود عرنوس، "المؤسسة في النظام الإسلامي"، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 1992م.
- هشام أحمد عوض جعفر، "الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية": دراسة نقدية مقارنة"، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة.

خامسا: الموسوعات ودوائر المعارف والمعاجم والقواميس

- ابن منظور، "لسان العرب"، (بيروت: دار صادر)، الطبعة الأولى 1990.
- د. إحسان محمد الحسن، "موسوعة علم الاجتماع"، (بيروت: الدار العربية للموسوعات الطبعة الأولى، 1999.
- أحمد أمين، "قاموس العادات والتقاليد"، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية).
- د. أحمد زكي بدوي، "معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية"، (بيروت: مكتبة لبنان) الطبعة الثانية، 1993.
- تقرير الحالة الدينية لعام 1995، نبيل عبد الفتاح (رئيس التحرير)، (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام) 1996.
- تقرير الحالة الدينية لعام 1996، نبيل عبد الفتاح (رئيس التحرير)، (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام) 1997.
- ثامر عبد المحسن العامري، "موسوعة العشائر العراقية"، (بغداد: دار الشئون الثقافية العامة)، الطبعة الأولى، 1992.
- دينكن ميشيل (محرر) "معجم العلوم الاجتماعية"، ترجمة د.إحسان محمد الحسن، (بيروت: دار الطليعة)، الطبعة الثانية 1986م.
- حسين سعيد (مشرف)، الموسوعة الثقافية، (القاهرة: نيويورك/ مؤسسة فرانكلين للطبع والنشر)، 1972م.
- فرانك بيلي، معجم بلاكويل للعلوم السياسية، ترجمة مركز الخليج للأبحاث، (دبي: مركز الخليج للأبحاث) الطبعة الأولى، 2004.
- عبد الرازق الكاشاني، "معجم اصطلاحات الصوفية"، تحقيق وتقديم د.عبد العال شاهين.
- د. عبد المنعم الحفني، "موسوعة الصوفية"، (القاهرة: دار الرشاد)، الطبعة الأولى، 1992م.
- د. عبد المنعم الحفني، "موسوعة الفلسفة والفلاسفة"، (القاهرة: مكتبة مدبولي) الطبعة الثانية 1999.

- د. عبد الوهاب الكيالي (مشرف)، "موسوعة السياسة"، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر)، الطبعة الأولى، 1981.
- د. عبد الهادي الجوهري، "قاموس علم الاجتماع"، (الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، 1998.
- علماء الحملة الفرنسية، "وصف مصر: المصريون المحدثون"، ترجمة زهير الشايب، (القاهرة: مكتبة مدبولي)، 1979م.
- د. علي الدين هلال (مشرف)، "معجم المصطلحات السياسية"، (القاهرة/ جامعة القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية)، الطبعة الأولى، 1994.
- عدد من المستشرقين، "دائرة المعارف الإسلامية"، تعريب: إبراهيم زكي خورشيد وأحمد الشنتناوي ود. عبد الحميد يونس، (القاهرة: مؤسسة دار الشعب).
- د. سامي محمد الصلاحات، "معجم المصطلحات في تراث الفقهاء"، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية) الطبعة الأولى، 1427 هـ/ 2006 م.
- د. محمد الجوهري (مشرف)، "الدراسة العلمية للمعتقدات الشعبية: دليل العمل الميداني لجامعي التراث"، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية)، الطبعة الأولى، 1993م.
- د. محمد عاطف غيث (محرر) "قاموس علم الاجتماع"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب"، الطبعة الأولى، 1979.

د. محمد محمود ربيع، و د. إسماعيل صبري مقلد (محرران)، "موسوعة العلوم السياسية"، جامعة الكويت، الطبعة الأولى، ص: 295.

- د. معن خليل عمر، "معجم علم الاجتماع المعاصر"، (عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، 2000.
- منير البعلبكي، "موسوعة المورد العربية" ، (بيروت: دار العلم للملايين)، الطبعة الأولى، 1990م.
- هادي العلوي، "المعجم العربي المعاصر"، الجزء الثاني "قاموس الدولة والاقتصاد"، (بيروت: دار الكنوز الأدبية)، الطبعة الأولى، 1997.

المراجع الأجنبية

A: Books

- Al Faleh Matrook، The Impact of The Process of Modernization and Social Structures of The Arab Countries With Special Emphasis on Saudi Arabia، University of Kansas، 1987.
- Anselm Strauss & Juliet Corbin، Basics of Qualitative Research: Grounded Theory Procedures and Techniques، London ، New Delhi، California ، Sage Publication، Inc.
- Anthony H. Brich، The Concepts and Theories of Modern Democracy، London، New York، Routledge، 1st Edition.
- Anthony Quinton، Editor، Political Philosophy، Oxford، Oxford Press، 10th Edition، 1991.
- Avi Plascow، Security in The Persian Gulf، Modernization Political Development and Stability، The International Institute for Strategic Studies، New Jersy، Allan Held Osmun & Co. Publishers INC، 1982.
- Bill A. Musk، Popular Islam: The Hanger of the Heart، In Don M. Mgcurry، Editor: The Gospel and Islam، MARC، West Huntington، Monrovia، California، A Ministry of World Vision International،1987.
- Boris Kagarlitsky، The Mirage of Modernization، Translated by: Renfrey Clarke، Newyork، Review Press، 1995.
- Catherine Hakim، Research Design : Strategies and Choices in The Design of Social Research، London، Routledge، 2nd Edition.
- Dorothy Lee، Freedom and Culture، U.S.A، Prentice - Hall، INC، 1959.
- Francis E. Merrill، Society and Culture: An Introduction to Sociology، prentice Hall Inc، New Jersey، Second Edition، 1962.
- Gabriel Almond and B. Powell، Comparative Political: A Development Approach، Boston،1966.
- Gabriel Almond and Sidney Verba، The Civic Culture، Princeton University press، 1963.
- Gary D. Bouma & G. B. J. Atkinson، A Hand Book of Social Science Research: A Comprehensive and Practical Guide for Students، Oxford، Oxford University Press 2nd Edition، 1995.

- George Sqrensen، Democracy and Democratization: Process and Prospects in A Changing World، 2nd Edition، U.S.A، Colorado، westview Press، 1998.
- Herbert Hyman، Political Socialization: A Study in The Psychology of Political Behavior، Glencoe، London،1959.
- Herbert M .Levine، Political Issues debated: An Introduction to Political، Prentice Hall، Englewood Cliffs، 1990.
- Jean Pioget، The Essential Pager، Edited by : Howard F. Guber and J. Jacques، voneche، New York، Basic book، 1971.
- John Lewis Burckhardt، Notes on The Bedouins and Wahabys، UK، Garnet Publishing، LTD، 1992.
- John H. Kautsky، The Political Consequences of Modernization، Florida، Robert E. Krieger Publishing Co. INC، 2nd Edition، 1980 .
- Kenneth Minogue، Politics: A Very Short Introduction، Oxford، Oxford University Press، 1st Edition، 1995.
- Kenneth P. Langton، Political Socialization، London، Oxford Press، 1969.
- Kingslesy Savis، Human Society، New York، Macmillan، 1957.
- Madawi Al – Rasheed، Politics in An Arabian Osais: The Rashids of Saudi Arabia، London ، IB. Tauris Publishers، 1997، 2nd Edition.
- Martyn Hammersley، The Politics of Social Research، London، New Delhi، Sage Publication Inc. 1st Edition، 1995.
- Max Weber ، The Theory of Social and Economic organization" Translated by A. M .Henderson، London، Oxford University Press، 1994.
- Michael Gilesnan، Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in The Sociology of Religion، Oxford University، The Calrendon Press، 1979.
- Morrces Barger، Islam in Egypt Today: Social and Political of Popular Religion، London، Cambridge University Press، 1970.
- Peter J. Rose، Socialization and The Cycle، New York، Mortin press، 1979.
- Norman P. Barry، An Introduction To Modern Political Theory، London، The Macmillan Press LTD، 3rd Edition، 1995.
- Roberta S. Sigel، Learning about Political، New York ، Random House، 1970.
- Robert Booth Flower and Jeffery R. Orenstien، An Introduction to Political Theory: Toward The Next Century، New York، Harper Collins College Publishers، 1993.
- Roland Barthes، The Pleasure of The Text، Translated by Richard Miller، New York، Hill and Wang، 1975.
- Samuel P. Huntington، the third wave: Democratization in late twenteeth Century، Oklahoma، University of Oklahoma Press، The first Edition.
- Suleiman Abdullah Al – Akeel، The Impact of Modernization on Saudi Society: A Case Study of Saudi Students' Attitudes، Mississippi State University، Mississippi، U.S.A، 1992.

- Talcot Parsons، The Social System، London، Rutledge Kegansual، Second Edition، 1981.
- Trmingham (S) The Sufi Orders in Islam، London، 1973.
- William James، The Varieties of Religious Experience، Modern Library، New York.

B: Articles.

- Sidney Verba، Comparative Political Culture and Political Development in: Lucian W. Pye and Sidney Verba، Editors: Political Culture and Political Development، Princeton university press، 1965.

C: Encyclopedias & Dictionaries

- David Jary & Julia Jary ، The Harper Collins Dictionary of Sociology، Harper Collins Publishers، 1st Edition، 1991.
- Fred. I. Greenstein، Political Socialization، In David L. Sills، Editor: International Encyclopedia of The Social Sciences، Volume 14، The Macmillan Company and The Press.
- Roger Scruton، A Dictionary of Political Thought، London: Pan Book L.T.D،2nd edition،1983.
- Symour Martin Lipset (Editor in Chief)، The Encyclopedia of Democracy، Volume 3، London: Routledge، 1st Edition.
- The New Encyclopaedia Britannica،1978،volume 5.
- Walter John Raymond، Dictionary of Politics: Selected American and Foreign Political and Legal Terms، Virginia: Brunswick Publishing Corporation، 7th edition، 1992

ببليوجرافيا

التصوف/الصوفية/المتصوفة/الصوفى

الكتب العربية

أولا: الكتب

أ التصـوف

ديـن

– إبراهيم إبراهيم هلال:
"التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة" – القاهرة: دار النهضة العربية، 1979،ص 303.

– إبراهيم بسيوني
"الإمام القشيري: سيرته، آثاره، مذهبه في التصوف" – القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، 1972.

– أبو العباس أحمد زروق
"قواعد التصوف" – بيروت: دار الجيل، 1992، 166 ص.

– أبو الوفا الغنيمي التفتازاني
"مدخل إلى التصوف الإسلامي" – القاهرة: دار الثقافة، 1983، ص286.

– أبو عبد الرحيم المريد
"تعرف على حقيقة الصوفية والتصوف" – دمشق: دار المحبة، 2003، ص600.

– أبي الحسن التسترى، أبي عثمان ليون التجيبي
"الرسالة التسترية أو الرسالة العلمية في التصوف" / تحقيق محمد العدلوني الإدريسي – بيروت: دار الثقافة، 2004، ص222 ، (سلسلة تصوف الغرب الإسلامي).

- أبي الحسن الششتري
"الرسالة الششترية، أو الرسالة العلمية في التصوف"، تحت عنوان "الإنالة العلمية في الرسالة العلمية في طريق المتجردين من الصوفية" – الدار البيضاء:، دار الثقافة، 2004
- أبي بكر محمد الكلاباذي
"التعرف لمذهب أهل التصوف" – بيروت: دار صادر، 2001، ص125.
- أحمد أبو عقيل
"جنان الأصفياء من عباد الله الأتقياء في التصوف" – الدار البيضءا، مغرب إشهاد، 1995، ص442 .
- أحمد أجر حيحات
"الدعوة إلى الله في رحاب التصوف" – الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، 1996، ص126.
- أحمد البرنسي المغربي
"قواعد التصوف" – دمشق: دار البيروتي، 2004، ص303.
- أحمد الشرباصي
"الغزالي والتصوف الإسلامي" – القاهرة، دار الهلال، ص215.
- أحمد ساعد الدين على البساطي
"حقيقة التصوف في الإسلام" – القاهرة: دار الطباعة المحمدية، 1988، ص167.
- أحمد صبحي منصور
"العقائد الدينية في مصر المملوكية بين الإسلام والتصوف" – القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000.
- أحمد علي حسن علي
"التصوف جدلية وانتماء: دراسات ومناقشات في أصول التصوف ومعارفه وفنونه" – دمشق، اتحاد الكتاب العرب، 1990، ص413.
- أحمد محمود صبحي خليل
"التصوف إيجابياته وسلبياته" – القاهرة: دار المعارف، 1984.
- أسعد السحمراني
"التصوف منشأه ومصطلحاته" – بيروت: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، 1987، ص216.
- ألبير نصري نادر
"التصوف الإسلامي" – بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1960، ص157.
- الصادق عبد الرحمن الغرياني
"الغلو في الدين: ظواهر من غلو ا لتطرف وغلو التصوف" – القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 2001، ص192.
- الميلودي شغموم
"المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي: الحكاية والبركة" – مكناس: المجلس البلدي، 1991، ص302.

- حسن جلاب
"بحوث في التصوف المغربي" - مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، 1995، ص237.
- حسن عباس زكي
"مذاقات في عالم التصوف" - القاهرة: دار البيان العربي، 1999، ص223.
- حسن محمد الشرقاوي
"أصول التصوف الإسلامي" - الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1991، ص360.
- رشيد ناجي الحسن
"هذا هو التصوف" - اللاذقية: دار الحوار، 1996، ص241.
- سيد عبد الستار ميهوب
"في العقيدة والتصوف عند عبد القادر الجيلاني" - القاهرة: دار الهداية، 2000، ص 87.
- صهيب سعران
"مقدمة في التصوف" - دمشق: دار المعرفة، 1989، ص93.
- عبد الحفيظ ملك عبد الحق المكي
"موقف أئمة الحركة السلفية من التصوف والصوفية" - القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 2001، ص288.
- عبد الحليم محمود
"قضية التصوف: المدرسة الشاذلية" - القاهرة: دار المعارف، 1984.
- عبد الحليم محمود
"قضية التصوف المنقذ من الضلال" - القاهرة: دار المعارف، 1981، ص406.
- عبد الحميد الزهراوي
"الفقه والتصوف" - القاهرة: المكتب الفني للنشر، (سلسلة الثقافة الإسلامية)، 24، 1960، ص61 .
- عبد الرحمن عميرة
"التصوف الإسلامي: منهجا وسلوكا" - القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1982، ص158.
- عبد الرزاق نوفل
"التصوف والطريق إليه" - القاهرة: دار الشعب، 1972، ص158.
- عبد العزيز أحمد منصور
"التصوف الإسلامي الصحيح" - القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1996، ص318.
- عبد العزيز بن عبد الله
"معلمة التصوف الإسلامي" - الرباط: دار نشر المعرفة، 2001.
- عبد الفتاح أحمد الفاوي محمود
"التصوف عقيدة وسلوكا" - القاهرة: مكتبة الزهراء، 1992، ص289.

- عبد الفتاح محمد سيد أحمد
"التصوف بين الغزالي وابن تيمية" - المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 2000، ص366.
- عبد القادر أحمد عطا
"التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس في عصر النابلسي" - بيروت: دار الجيل، 1987، ص430.
- عبد القادر عيسى
"حقائق عن التصوف" - دمشق: دار الألباب، 1993، ص702.
- عبد الكريم الكسنزاني
"التصوف، الأنوار الرحمانية في الطريقة القادرية الكسنزانية" - القاهرة: مكتبة مدبولي، 1990، ص339.
- عبد اللطيف محمد العبد
"التصوف في الإسلام وأهم الاعتراضات الواردة عليه" - القاهرة: دار الثقافة العربية، 1986، ص414 .
- عدنان حقي
"الصوفية والتصوف" - دمشق: دار العلوم الإنسانية، 1996، ص221.
- كامل مصطفى الشيبي
"الصلة بين التصوف والتشيع" - بيروت: دار الأندلس، 1982، ص1198.
- لويس ماسينيون
"الإسلام والتصوف" - القاهرة: دار الشعب، 1979، ص79.
- لويس ماسينيون
"التصوف" - بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1984، ص132.
- محمد أحمد الشامي
"الإسلام والتصوف" - تونس: دار أبو سلامة، 1985، ص104.
- محمد الصادق إبراهيم عرجون
"التصوف في الإسلام" - القاهرة: دار القارئ العربي، 1993، ص128.
- محمد الصادق إبراهيم عرجون
"التصوف في الإسلام: منابعه وأطواره" - دمشق: دار وحي القلم، 2004، ص152.
- محمد الصواف
"التصوف الإسلامي" - دمشق: بيت الحكمة، 2002، ص174.
- محمد العدل الباز
"حقائق عن التصوف في الإسلام" - المنصورة: مكتبة نور الإسلام، 1996، ص179.
- محمد جلال أبو الفتوح شرف
"التصوف الإسلامي: مدارسه ونظرياته" - بيروت: دار العلوم العربية، 1990، ص207.

- محمد زكي إبراهيم
"أبجدية التصوف الإسلامي، بعض ما له وما عليه" – القاهرة: مطبعة حسان، 1979.
- محمد عصام الحسني
"حقيقة التصوف والصوفية" – دمشق: دار الثقافة للجميع، 2004، ص94.
- محمد غلاب سمي مهدي
"التصوف المقارن" – القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ص168.
- محمد محمد بن يعيش
"التصوف الإسلامي بين السنية والتطرف" – الدار البيضاء: مركز الخدمات المتحدة 1993، ص116.
- محمود أبو الفيض المنوفي الحسيني
"التصوف الإسلامي الخالص" – القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1979، ص219.
- مصطفى غلوش
"التصوف في الميزان" – القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ص155.
- هاشم معروف الحسيني
"بين التصوف والتشيع" – بيروت: دار القلم، 1979، ص599.
وحيد الدين خان
"تجديد علوم الدين: مدخل لتصحيح مسار الفقه والتصوف وعلم الكلام والتعليم الإسلامي" – القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، 1986، ص105.
- يوسف السيد هاشم الرفاعي
"الصوفية والتصوف في ضوء الكتاب والسنة: يتضمن آراء العلماء المتقدمين والمعاصرين عن التصوف ونشأته ورجاله ومعتقداته" – الكويت: الفيصل للدعاية والإعلان، 1999، ص291 .

فلسفة

- أحمد الهاشمي
"الغنية لطالبي طريق الحق في الأخلاق والتصوف والآداب الإسلامية" – بيروت: المكتبة الثقافية، 2005، ص103.
- أحمد عبد الرحيم السايح
"دراسات في التصوف الأخلاقي" – الدوحة: دار الثقافة، 1991، ص252.
- أرثور سعدييف، توفيق سلوم
"الفلسفة العربية الإسلامية: الكلام والمشائية والتصوف" – بيروت: دار الفارابي، 2000، ص360.

- المهدي بلمعطي
"التصوف يواجه أولى الكفاءات الناقصة" - مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، 2004
- توفيق عامر
"دراسات في الزهد والتصوف" - طرابلس، ليبيا: الدار العربية للكتاب، 1981، ص184.
- حسين القوتلي
"التصوف العقلي في الإسلام: نموذج المحاسبي في كتابه القصد والرجوع إلى اله" - باولا: دار أقرأ، 1988، ص224.
- داود الفاعوري
"فلسفة التصوف" - عمان: دار زهران، 2000، ص355.
- زكي مبارك
"التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق" - دمشق: دار سعد الدين، 2002.
- سعيد مراد
"التصوف الإسلامي: رياضة روحية خالصة" - القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1989، ص259.
- ضياء الدين سجادي
"مقدمات تأسيسية في التصوف والعرفان والحقيقة المحمدية" - بيروت: دار الهدى، 2002، ص102، (سلسلة في الدين والفلسفة).
- طلعات غنام
"أضواء على التصوف: دراسة موضوعية: تحليل ونقد من وجهة النظر الإسلامية والفكرية" - القاهرة: عالم الكتب، 1979، ص 411 .
- عادل كامل الألوسي
"الحب والتصوف عند العرب" - بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 1999، ص193.
- عباس المسيري
"اليوجا والتصوف والرهبانية" - القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1983، ص319.
- عبد الحليم محمود
"التصوف عند بن سينا: دراسة لنصوص من الإشارات" - القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ص97.
- عبد الحميد الجوهري
"التصوف مشكاة الحيران: شفاء لجيل الظمأ - مشكاة العقل التائه - يوضح خط الحيران - يقوي شعلة الإيمان - نبراس يوم المعاذ" - الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1996، ص243.
- عبد الكريم قاسم سعيد
"قضايا وإشكالات التصوف عند أحمد بن علوان" - صنعاء: مكتبة مراد، 1997، ص319.
- عبد المجيد الصغير
"التصوف كوعي وممارسة: دراسة في الفلسفة الصوفية عند أحمد بن عجيبة" - الدار البيضاء: دار الثقافة، (سلسلة في الفكر الصوفي المغربي)، 1999، ص214.

- عبد المجيد الصغير
"تجليات الفكر المغربي: دراسات ومرجعيات نقدية في تاريخ الفلسفة والتصوف بالمغرب" - الدار البيضاء: دار المدارس للنشر والتوزيع، 2000.
- عرفان عبد الحميد فتاح
"دراسات في الفكر العربي الإسلامي: أبحاث في علم الكلام والتصوف والاستشراق والحركات الهدامة" - بيروت: دار الجيل، 1991، ص422.
- علي جعفر السيرواني الصغير
"كتاب أدب الملوك في بيان حقائق التصوف/ ترجمة بيرند راتكه" - برلين: منشورات المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، (سلسلة نصوص ودراسات)، 1991، ص145.
- محمد الحسن
"المذاهب والأفكار المعاصرة في التصوف الإسلامي" - الدوحة: دار الثقافة، 1986، ص324.
- محمد الراشد
"مسارات وحدة الوجود في التصوف الإسلامي: الله، الإنسان، العالم" - دمشق: دار الأوائل، 2004، ص288.
- محمد الراشد
"نظرية الحب والاتحاد في التصوف الإسلامي من الحب الإلهي إلى دوامات الاتحاد المستحيل" - دمشق: دار الأوائل، 2003، ص288.
- محمد العدلوني الإدريسي
"المرحلة الابتدائية في تكون التصوف الفلسفي بالغرب الإسلامي: بن مسرة ومدرسته" - الدار البيضاء: دار الثقافة، 2000.
- محمد العدلوني الإدريسي
"فلسفة الوحدة في تصوف بن سبعين" - الدار البيضاء: دار الثقافة، 1998، ص124.
- محمد توفيق البكري
"الفتوحات الإلهية في نفع أرواح الذوات الإنسانية: رسالة في الكلام على نشأة التصوف والصوفية وأعمالهم" - القاهرة: مكتبة الآداب، 1992، ص46 .
- محمد جواد مغنية
"معالم الفلسفة الإسلامية: نظرات في التصوف والكرامات" - بيروت: دار الكتاب الإسلامي، 1998، ص271.
- محمد عقيل على المهدلي
"دراسة في التصوف الفلسفي الإسلامي" - القاهرة: دار الحديث، 1993، ص128.
- محمد غازي عرابي
"النصوص في مصطلحات التصوف" - دمشق: دار قتيبة، 1985، ص355.
- محمود قاسم
"البرهان المؤيد: التصوف الإسلامي/ تحقيق هاني رزق" - حلب: دار الرضوان، 2991، ص113.

مصطفى حلمي
"الحب الإلهي في التصوف الإسلامي" - القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، (سلسلة قضايا إسلامية)، 1986، ص137.
- مصطفى عبد الرازق
"الإسلام والتصوف" بالاشتراك مع ماسينون - القاهرة: دار الشعب، 1979.
- مقداد ياجن
"فلسفة الحياة الروحية: منابعها ومشاربها ونشأتها ونشأة التصوف والطرق الصوفية" - بيروت: دار الشروق، 1985، ص160.
- ناجي حسين جودة
"التصوف عند فلاسفة المغرب: بن خلدون نموذجا" - بيروت: دار الهدى، 2006، ص296.
- هاني يحيى نصري
"فلسفة التصوف: طاقات وقدرات" - دمشق: دار مجلة الثقافة، 1990، ص139.
- وسيم إبراهيم
"نظرية الأخلاق والتصوف عند أبو حيان التوحيدي" - دمشق: دار دمشق، 1994، ص131.
- ولتر ستيس
"التصوف والفلسفة/ ترجمة إمام إمام" - القاهرة: مكتبة مدبولي، 1999، ص412 .
- يوسف زيدان
"المتواليات: دراسات في التصوف" - القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1998، ص208.

تاريخ
- أحمد توفيق عياد
"التصوف الإسلامي: تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره" - مكتبة الأنجلو المصرية، 1970، ص330.
- توفيق الطويل
"التصوف في مصر إبان العصر العثماني" - القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988.
- رينولد ألن نيكولسون
" في التصوف الإسلامي وتاريخه" - القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1969، ص174.
- عبد الرحمن بدوي
"تاريخ التصوف الإسلامي: من البداية حتى نهاية القرن الثاني" - الكويت: وكالة المطبوعات، 1978، ص 2802.
- عبد المجيد الصغير
"من تاريخ التصوف المغربي: إشكالية إصلاح الفكر الصوفي في القرنين (18 ، 19)" - الدار البيضاء: دار الآفاق الجديدة، 1988.

– عبد المحسن سلطان
"التصوف الإسلامي في مراحل تطوره" – القاهرة: دار الآفاق العربية، 2003، 116 ص.
– كامل مصطفى الشيبي
"صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي" – القاهرة: دار الشروق، 2004، 190 ص.
– محمد أحمد مبيض
"الأبعاد الصوفية في الإسلام، وتاريخ التصوف" – القاهرة: الدار العربية للنشر والتوزيع، 2005، 477 ص.

اجتماع

– أحمد صبحي منصور
"التصوف والحياة الدينية في مصر المملوكية" – القاهرة: مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، 2002.
– خديجة محمد سعيد
"التصوف والطرق الصوفية في السنغال" – الرباط، جامعة محمد الخامس، 2002، (سلسلة بحوث ودراسات جامعة محمد الخامس).
– عبد الحفيظ فرغلي القرني
"التصوف والحياة العصرية" – القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، 1984.
– عبد اللطيف الشاذلي
"التصوف والمجتمع: نماذج من القرن العاشر الهجري" – سلا: مطابع سلا، 1989، 430 ص.
– عثمان جبري
"الأخلاق والدين بين علم الاجتماع والتصوف" – تونس: دار التركي للنشر، 1998، 386 ص.
– علال الفاسي
"التصوف الإسلامي في المغرب" – الرباط: مطبعة الرسالة، 2998، 137 ص.
– كمال الدين النعناني
"أثر التصوف على الحياة السياسية والاجتماعية في مصر" – الإسكندرية: شركة إسكندرية للطباعة والنشر، 2003.
– محمد ياسر حسن شرف
"حركة التصوف الإسلامي" – القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986، 313 ص.
– محمود إسماعيل
"سوسيولوجيا الفكر الإسلامي: طور الانهيار الفلسفة والتصوف" – القاهرة: دار مصر المحروسة، (سلسلة سوسيولوجيا الفكر الإسلامي)، 2995، 157 ص.

- مصطفى عبد السلام المهماه
"المرأة المغربية والتصوف في القرن الحادي عشر الهجري" - الدار البيضاء، دار الكتاب، 1978، ص135.
- منال عبد المنعم جاد الله
"التصوف في مصر والمغرب" - الإسكندرية: منشأة المعارف، 1997، ص330.

تراجم

- أحمد كمال الجزار
"دكتور مصطفى محمود والتصوف" - القاهرة: دار أخبار اليوم، 1999، ص166.
- أحمد محمد بناني
"موقف الإمام بن تيمية من التصوف والصوفية" - جدة: دار العلم، 1986، ص304.
- أحمد محمود الجزار
"الإمام المجدد بن باديس والتصوف" - الإسكندرية: منشأة المعارف، 1999، ص206.
- الطبلاوي محمود حسين سعد
"التصوف في تراث بن تيمية" - القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984، ص271.
- جان شوفلبي
"التصوف والمتصوفة" / ترجمة عبد القادر قنيني - الدار البيضاء: أفريقيا، الشرق، 1999، ص139.
- زهير ظاظا
"الإمام الجنيد والتصوف في القرن الثالث الهجري" - بيروت: دار الخير، 1994، ص192.
- صالح عزام
"أقطاب التصوف الثلاثة: السيد أحمد البدوي، السيد أحمد الرفاعي، السيد عبد الرحيم القنائي" - القاهرة: دار الشعب، 1967.
- طه عبد الباقي سرور
"التصوف الإسلامي والإمام الشعراني" - القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1952، ص172.
- طه عبد الباقي سرور
"الحسين بن منصور الحلاج شهيد التصوف الإسلامي" - القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1981، ص224.
- طه عبد الباقي سرور
"من أعلام التصوف الإسلامي" - القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ص169.

– عبد الحليم محمود
"أقطاب التصوف: سفيان الثوري" – القاهرة: دار المعارف، 1995.
– عبد الحليم محمود
"أقطاب التصوف: السيد أحمد البدوي رضي الله عنه" – القاهرة: دار المعارف، 1981.
– عبد الوهاب فرحات
"أبو الحسن الشاذلي: حياته ومدرسته في التصوف" – القاهرة: مكتبة مدبولي، 2993.
– محمد العدلوني الإدريسي
"ابن مسرة ومدرسته: المرحلة الابتدائية في تكون التصوف الفلسفي" – الدار البيضاء: دار الثقافة، (سلسلة تصوف الغرب الإسلامي)، 2000، ص119.
– محمد جلال أبو الفتوح شرف
"أعلام التصوف في الإسلام" – الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، 1976، ص230.
– محمد جلال أبو الفتوح شرف
"دراسات في التصوف الإسلامي: شخصيات ومذاهب" – بيروت: دار النهضة العربية، 1984، ص414 .
– محمد عبد المنعم خفاجي
"التصوف في الإسلام وأعلامه" – المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1995.
– مصطفى حلمي
"ابن تيمية والتصوف" – الإسكندرية: دار الدعوة، ص376.

أدب

– رضوان محمد سعيد إيزولي
"الشاغوري: شاعر التصوف في القرن العشرين" – عمان: دار الفتح للدراسات والنشر والتوزيع، 2002، ص366.
– سليمان العطار
"الخيال والشعر في تصوف الأندلس: بن عربي، أبو الحسن الششتري وابن خميس التلمساني" – القاهرة: دار المعارف، 1981.
– محسن جاسم الموسوي
"طريق نجيب محفوظ بين السطورة والتصوف" – بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2005، ص196.

موسوعات وقواميس

– رفيق العجم
"موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي" – بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1999.

– سليمان سليم علم الدين
"التصوف الإسلامي: تاريخ، عقائد طرق، أعلام" – بيروت: مؤسسة نوفل، 1999، ص670.

– سميح دغيم
"موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي" – بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996، ص1279، (سلسلة موسوعة المصطلحات العربية والإسلامية).

– عبد المحمود الحفيان
"موسوعة نظرات في التصوف الإسلامي" – الخرطوم: شركة مطابع السودان للعملة المحدودة، (سلسلة مطبوعات مشيخة الطريقة السمانية طابت)، 2001.

– عبد المنعم الحفني
"الموسوعة الصوفية: أعلام التصوف والمنكرين عليه والطرق الصوفية" – القاهرة: دار الرشاد، 1992، ص423 .

– عبد المنعم الحفني
"الموسوعة الصوفية: الكتاب الشامل لأعلام التصوف" – القاهرة: مكتبة مدبولي، 2003، ص1038.

– مالك شبل
"معجم الرموز الإسلامية: شعائر، تصوف وحضارة/ ترجمة أنطوان الهاشم"– بيروت: دار الجيل، 2000، ص392.

– محمد العدلوني الإدريسي
"معجم مصطلحات التصوف الفلسفي: مصطلحات التصوف كما تداولها خاصة المتأخرون من صوفية الغرب الإسلامي" – الدار البيضاء: دار الثقافة، 2002.

فنون

– أمين سعيد أبو ليل
"مخطوطات التصوف في فلسطين: دراسة ببليوجرافية" – الزرقاء: مكتبة المنار، 1988، ص60.

– يوسف زيدان
"فهرس مخطوطات أبي العباس المرسي: التصوّف، التفسير، السيرة، التوحيد، الحديث" – الإسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997، ص354.

حضارة وعمران

– عزمي السيد أحمد

"التصوف الإسلامي: حقيقته وتاريخه ودوره الحضاري" – عمان: المؤسسة العربية الدولية للنشر، (سلسلة دراسات حضارية؛ 4)، 2004، ص216.

– محمد العدلوني الإدريسي

"التصوف الأندلسي: أسسه النظرية وأهم مدارسه" – بيروت: دار الثقافة، (سلسلة تصوف الغرب الإسلامي)، 2005، ص290 .

– هدى درويش

"دور التصوف في انتشار الإسلام في آسيا الوسطى والقوقاز" – القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2004، ص160.

علوم سياسية

– محمد الشريف

"التصوف والسلطة بالمغرب الموحدي: مساهمة في دراسة ثنائية الحكم والدين في النسق المغربي الوسيط، القرنان 6 – 7هـ، 12 – 13م" – تطوان: الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، 2004.

– مصطفى بن سباع

"السلطة بين التسنن والتشيع والتصوف ما بين عصري المرابطين والموحدين" – بيروت: مكتبة الدار العربية للكتاب، 1991، ص153.

– موفق صادق العطار

"نظرية المؤامرة وهم أم حقيقة؟: التصوف" – دمشق: دار الأوائل، 2006، ص352.

علم نفس

– عامر النجار

"التصوف النفسي" – القاهرة: دار المعارف، 1985.

– عبد الستار عز الدين الراوي

"التصوف والباراسايكولوجي: مقدمة أولى في الكرامات الصوفية والظواهر النفسية الفائقة" – بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1994، ص139.

– علي زيعور

"في العقلية الصوفية ونفسانية التصوف: نحو الاتزانية إزاء الباطنية والأوليانية في الذات العربية" – بيروت: دار الطليعة، 1979، ص243.

مناهج

– محمد عبد الله الشرقاوي

"الاتجاهات الحديثة في دراسة التصوف الإسلامي: مصادره وآثاره: تحليل ونقد" – القاهرة: دار الفكر العربي، 1993.

ب – الصوفية

دين

– أبو العباس أحمد زروق

"رسالة في أصول طريق الصوفية" – دمشق: دار معد، 1995، ص79.

– أحمد عبد الله الرفاعي

"العقيدة الحقة في الرد على أهل الحلول والوحدة المطلقة، وعلى من رمى الطائفة الصوفية بالكفر والزندقة" – بيروت: عالم الكتب، 1983، ص156.

– المختار أحمد التجاني

"رسالة البيان والتبيان في أن الصوفية مذهبها السنة والقرآن" – الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، ص120.

– ج. سبنسر تريمنجهام

"الفروق الصوفية في الإسلام/ ترجمة عبد القادر البحراوي" – بيروت: دار النهضة العربية، (سلسلة دراسات في الفرق)، 1997، ص224 .

– جودة محمد أبو اليزيد المهدي

"بحار الولاية المحمدية في مناقب أعلام الصوفية" – القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع.

– رينولد ألن نيكولسون

"الصوفية في الإسلام" – القاهرة: مكتبة الخانجي، 1951، ص187.

– سعد ندا

"الدعوة الإسلامية وموقفها من الصوفية" – القاهرة: المركز العام لجماعة أنصار السنة المحمدية، 1978.

– سميح عاطف الزين

"الصوفية في نظر الإسلام: دراسة وتحليل" – بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1985، ص600.

– صابر طعيمة

"الصوفية معتقدا ومسلكا" – الرياض: دار عالم الكتب، 1985.

– صلاح الدين التجاني

"الكنز في المسائل الصوفية" – القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999، ص455.

- عابد الهاشمي
"الصوفية" – بيروت: المكتبة الثقافية، 2005، ص103.
- عبد الباري داود
"التوكل عند الصوفية" – القاهرة: دار نهضة الشرق، 2002.
- عبد الرءوف المناوي
"كتاب الأدعية الصوفية"– القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996، ص139.
- عبد الرحمن الوكيل
"هذه هي الصوفية" – بيروت: دار الكتب العلمية، 1984، ص188.
- عبد الوهاب الشعراني
"الأنوار القدسية في بيان قواعد الصوفية" – دمشق: دار البشائر، عام 1999، ص527.
- ليلى بنت عبد الله
"الصوفية عقيدة وأهداف" – الرياض: دار الوطن، 1989، ص62.
- مجموعة من المؤلفين
" قراءة صوفية لإنجيل يوحنا" – بيروت: دار بيسان، 2004، ص452.
- محمد بن أحمد بن علي الجوير
"جهود علماء السلف في القرن السادس الهجري في الرد على الصوفية"، – الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، (سلسلة الرشد للرسائل الجامعية، 101)، 2003، ص839.
- محمود المراكبي
"ظاهر الدين وباطنه: السلف، الباطنية، الشيعة، الصوفية"، – القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية، 1996، ص241 .
- محيي الدين الطعمي
"إحياء علوم الصوفية"، – بيروت: دار الجيل، 1994، ص974.
- مصطفى أحمد إبراهيم حماد
"الصوفية بين السنة والبدعة"، – القاهرة: النسر الذهبي للطباعة، 2001، ص300.
- مصطفى حلمي
"أعمال القلوب بين الصوفية وعلماء أهل السنة"، – الإسكندرية: دار الدعوة، 1993، ص233.

فلسفة

- أبو الوفا الغنيمي التفتازاني
"ابن سبعين وفلسفته الصوفية" – بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1973، ص543.
- أبو عبد الرحمن السلمي
"طبقات الصوفية/ تحقيق نور الدين شريبة" – القاهرة: مكتبة الخانجي، 1986، ص569.

- حازم أبو غزالة
"الأجوبة الغزالية على الأسئلة الصوفية" - عمان: دار الرازي للطباعة والنشر، 2003، ص168.
- عبد الباري محمد عبد الباري داود
"الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى: دراسة مقارنة" - القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1997، ص524.
- عبد القادر محمود
"الفلسفة الصوفية في الإسلام: مصادرها ونظرياتها ومكانها في الدين والحياة" - القاهرة: دار الفكر العربي، ص701.
- عرفان عبد الحميد فتاح
"نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، بيروت: دار الجيل، 1993، ص286.
- مبروك الصادق السوسي
"وحدة الوجود عند الصوفية في الإسلام" - تونس: الشركة التونسية لفنون الرسم، 1985، ص176.
- محمد أحمد الوفائي التونسي
"كتاب قوانين حكم الإشراق إلى جميع الصوفية بجميع الآفاق" - القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1961، ص126.
- محمد العدلوني الإدريسي
"مدرسة بن عربي الصوفية ومذهبه في الوحدة"، - الدار البيضاء: دار الثقافة، 1998.
- محمد عبد الله الشرقاوي
"الصوفية والعقل: دراسة تحليلية مقارنة للغزالي وابن رشد وابن عربي"، - بيروت: دار الجيل، 1995، ص294.
- محمد عقيل علي المهدلي
"الأخلاق عند الصوفية"، - القاهرة: دار الحديث، 1996، ص210.
- محمد غازي عرابي
"الإنسان الكامل: محاورات في الفلسفة الصوفية"، - دمشق: دار قتيبة، 1987، ص256.
- محمود عبد الرءوف القاسم
"الكشف عن حقيقة الصوفية لأول مرة في التاريخ"، - الرياض، المكتبة الإسلامية، 1992، ص896.
- محمود علي قراعة
"نفحات الصوفية في مطهرة النفوس وروض القلوب المستطاب للصوفي الخلوتي الشيخ حسن رضوان: مالها وما عليها: خلاصة بحث"، - القاهرة: مكتبة مصر، 1983، ص387.
- ناجي حسين جودة
"المعرفة الصوفية: دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة"، - بيروت: دار الجيل، 1992، ص295.

تاريخ

- التليلي العجيلي

"الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي بالبلاد التونسية، (1881-1939)" - القاهرة: دار المعارف، 1990، ص378.

- زكريا سليمان بيومي

"الطرق الصوفية بين الساسة والسياسة في مصر المعاصرة: دراسة تاريخية وثائقية، 1903-1983م"، القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، 1992، ص169.

- صلاح مؤيد العقبي

"الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر، تاريخها ونشاطها" - دمشق: دار البراق، 2002.

- عاصم محمد رزق

"خنقاوات الصوفية في مصر في العصرين الأيوبي والمملوكي (567-923هـ/1171-1517م)، - القاهرة: مكتبة مدبولي، (سلسلة صفحات من تاريخ مصر 1/31)، 1997، ص473.

- عامر النجار

"الطرق الصوفية في مصر" - القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2004.

- عامر النجار

"الطرق الصوفية في مصر، نشأتها ونظمها وروادها: الرفاعي، الجيلاني، البدوي، الشاذلي، الدسوقي)، - القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.

- محمد أحمد درنيقة

"صفحات من جهاد الصوفية والزهاد"، - طرابلس، لبنان: جروس برس، 1994، ص133.

- ممدوح الزوبي

"الطرق الصوفية: ظروف النشأة"، - دمشق: دار الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 2004، ص240.

- وجيه كوثراني

"الفقيه والسلطان: دراسة في تجربتين تاريخيتين: العثمانية والصوفية، القاجارية"، - القاهرة: منشورات المركز العربي الدولي، 1990.

- يونس الشيخ إبراهيم السامرائي

"تاريخ الطرق الصوفية"، - بغداد: مطبعة أسعد، 1988، ص115.

اجتماع

- أحمد أبو خنيجر

"الطرق الصوفية في محافظة أسوان" - القاهرة: الهيئة المصرية العامة لقصور الثقافة.

- أحمد لسان الحق

"الحقيقة القلبية الصوفية ودورها في إصلاح الفرد والمجتمع وحل مشاكل الإنسانية بروح التسامح

والمسالمة في السلوك الصوفي" – الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1999، ص497 .
– عادل حمودة
"الصوفية والشعوذة" – المنصورة: دار الفرسان للطباعة، 2003.
– عبد الرحمن أحمد عثمان
"الصوفية بالسودان مصدات ثقافية وأوعية للعمل الاجتماعي" – الخرطوم: مركز الاستشارات العالمية، 2004، ص128.
– عبد الله عبد الرازق إبراهيم
"الصوفية والمجتمع في غرب أفريقيا" – القاهرة: المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، 1999.
– فاروق أحمد مصطفى
"الطرق الصوفية والضبط الاجتماعي" – الإسكندرية: دار المعرفة، 1986.
– فوزي محمد أبو زيد
"الصوفية والحياة المعاصرة"، – بيروت: دار الإيمان والحياة 1996، ص147.
– كامل مصطفى الشيبي
"الطريقة الصوفية ورواسبها في العراق المعاصر" – بغداد: مطابع الإرشاد.
– محمد أبو اليسر عابدين
"حكايات الصوفية"، – دمشق: دار البشائر، 1993، ص296.
– محمد عقيل على المهدلي
"دراسة في الطرق الصوفية"، – القاهرة: دار الحديث، 1993، ص243.

تراجـم
– سوهام توفيق المصري
"ابن تيمية والصوفية" – طرابلس، لبنان: مكتبة الإيمان، 1992، ص184.
– عبد الحليم محمود
"إبراهيم بن أدهم: شيخ الصوفية" – القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1972.
– عبد الحليم محمود
"تاج الصوفية: أبو بكر الشبلي، حياته وآراؤه" – القاهرة: مكتبة الأسرة، 1993.
– عبد الفتاح فؤاد
"الفلاسفة الإسلاميون والصوفية وموقف أهل السنة منهم، – الإسكندرية، دار الدعوة، 1997.
– قاسم محمد عباس
"أبو يزيد البسطامي: المجموعة الصوفية الكاملة" – دمشق: دار المدى، 2004، ص187.
– محمد أحمد درنيقة
"ابن تيمية والصوفية" – بيروت: المكتب الإسلامي، 1992، ص184.

- محمد البهي
"الغزالي: فلسفته الأخلاقية والصوفية" - القاهرة: مكتبة وهبة، 1981، ص30.
- محيي عبد المنعم
"من سرق المصحف: في الصوفية المتحركة وبعض أعلام الصوفية"، - القاهرة: دار الرشاد، 2000، ص144.
- يوسف زيدان
"عبد الكريم الجيلاني: فيلسوف الصوفية"، - بيروت: دار الجيل، 1992، ص200.
- يوسف محمد
"السيرة المرضية في ترجمة مؤسسي الطرق الصوفية"، - دمشق: دار التقوى، 2003، ص152.

أدب

- أماني سليمان داود علي
"الأسلوبية والصوفية: دراسة في شعر الحسين بن منصور الحلاج" - عمان: دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، 2002، 237 ص.
- حسن الفاتح قريب الله
"المفهوم الرمزي للخمر عند الصوفية" - القاهرة: مكتبة الدار العربية، 1999، ص459.
- حسن جلاب
"الحركة الصوفية بمراكش وأثرها في الأدب" - مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، 1994، ص863.
- حسن عاصي
"التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة بن سينا" - بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1983، ص390.
- سيد عبد التوابعبد الهادي
"الرمزية الصوفية في القرآن الكريم" - القاهرة: دار المعارف، 1979، ص63س.
- شهاب الدين السهروردي
"مقامات الصوفية/ تحقيق أمين معلوف" - بيروت: دار المشرق، (سلسلة بحوث ودراسات (دار المشرق، 16)، 1993، ص113.
- صادق سليم صادق
"المصادر العامة للتلقي عند الصوفية عرضا ونقدا" - الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، 1994، ص744.
- عاطف جودة ناصر
"الرمز الشعري عند الصوفية" - القاهرة: المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، 1998.

- عبد الحق منصف
"الكتابة والتجربة الصوفية: نموذج محيي الدين بن عربي"، – الرباط: منشورات عكاظ، 1988، ص536.
- عبد الرحمن الملحوني
"الحكاية الشعبية الصوفية: إشراقات من أدب السلوك" – الرباط: شركة بابل للطباعة والنشر والتوزيع، 1997، ص127.
- محمد أبو الفضل محمود بدران
"أدبيات الكرامة الصوفية: دراسة في الشكل والمضمون، – أبو ظبي: مركز زايد للتراث والتاريخ، 2001، ص344.
- محمد الظريف
"الحركة الصوفية وأثرها في أدب الصحراء المغربية (1800 – 1956)، – المحمدية: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2002، ص509.
- محمد عبد السلام كفافي
"مثنوي جلال الدين الرومي شاعر الصوفية الأكبر"، – بيروت: المكتبة العصرية، 1966، ص1267.
- محمد عمارة مصطفى عمارة
"الصوفية في الشعر المغربي المعاصر"، – الدار البيضاء: دار المدارس للنشر والتوزيع، 2000.
- مير سيا إيلياد
"التنسيب والولادات الصوفية/ تحقيق حسيب كاسوحة"، – دمشق: وزارة الثقافة، (سلسلة دراسات فكرية)، 1999، ص264 .
- يوسف زيدان
"شعراء الصوفية المجهولون"، – بيروت: دار الجيل، 1999.

موسوعات وقواميس

- أحمد النقشبندي الخالدي
"معجم الكلمات الصوفية" – القاهرة: دار الشروق، 2004، ص198.
- أنور فؤاد أبي خزام
"معجم المصطلحات الصوفية: مستخرج من أمهات الكتب الينبوعية: ترجمة جورج متري عبد المسيح"– بيروت: مكتبة لبنان– ناشرون، 1993.
- أيمن حمدي
"قاموس المصطلحات الصوفية: دراسة تراثية مع شرح اصطلاحات أهل الصفا من كلام خاتم الأولياء" – القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2000

– حسن محمد الشرقاوي
"معجم ألفاظ الصوفية" – القاهرة: مؤسسة المختار، 1992، ص299.
– صابر عبد الرحمن طعيمة
"دراسات في الفرق : الشيعة، النصيرية، الباطنية، الصوفية، الخوارج" – الرياض: مكتبة المعارف، 1987، ص159.
– عبد الحكيم عبد الغني محمد قاسم
"المذاهب الصوفية ومدارسها"، – القاهرة: مكتبة مدبولي، 1989، ص219.
– عبد القادر محمود
"الطوائف الصوفية في السودان: أنسابهم وأصولهم وثرواتهم وفلسفتهم" – القاهرة: مطبعة مصر، 1971.
– عبد المنعم الحفني
"المعجم الصوفي: الكتاب الشامل لألفاظ الصوفية ولغتهم الإصطلاحية ومفاهيمهم ومعاني ذلك ودلالته" – القاهرة: دار الرشاد، 1997.
– عبد المنعم الحفني
"معجم مصطلحات الصوفية" – بيروت: دار المسيرة، 1987.
– محمد أحمد درنيقة
"الطرق الصوفية ومشايخها في طرابلس" – طرابلس، لبنان: دار الإنشاء، 1984، ص325.
– محمد الغمري
"قواعد الصوفية/ تحقيق عبد الحميد حمدان"، – القاهرة: مكتبة مدبولي، 2003، ص136.
– محمد عبده الحجاجي
"شخصيات صوفية في صعيد مصر في العصر الإسلامي"، – الإسكندرية: مطبعة دار نشر الثقافة، 1971.
– محمد فوق حجاج
"شخصيات صوفية: الإمام الجنيد، ذو النون المصري، الإمام الغزالي"، – القاهرة: دار المطبوعات الدولية، 1978.
– يوسف خطار محمد
"الموسوعة اليوسفية في بيان أدلة الصوفية"، – دمشق: دار كنعان للدراسات والنشر، 1999، ص733 .

فنون
– أدونيس
"الصوفية والسوريالية" – بيروت: دار الساقي، 1995، ص292.

- سليمان المدني
"سر النشوة الصوفية" - بيروت: المنارة، 1996، ص176.
- فاطمة فؤاد
"السماع عند صوفية الإسلام - القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997، ص218.
- كوكب محمد عامر
"السماع عند الصوفية خاصة عند الغزالي"، - القاهرة: شركة إخوان رزيق، 1988، ص304.

حضارة وعمران

- حسين مؤنس
"الطرق الصوفية وأثرها في نشر الإسلام في الصحراء الكبرى" - القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2000، ص80.
- روس إيريك س
"المدن الصوفية في السنغال: الشبكات ا لحضرية عبر التاريخ" - الرباط: جامعة محمد الخامس، (سلسلة محاضرات، 20)، 2005.
- عبد السلام غرميني
"المدارس الصوفية المغربية والأندلسية" في القرن السادس الهجري: التاريخ والفكر" - الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، 2000.
- عبد الله عبد الرازق إبراهيم
"أضواء على الطريقة الصوفية في القارة الأفريقية" - القاهرة: مكتبة مدبولي، 1989
- عمار هلال
"الطرق الصوفية ونشر الإسلام، والثقافة العربية في غرب أفريقيا السوداء، (سلسلة الموسوعة التاريخية للشباب)، الجزائر: وزارة الثقافة، 1988، ص143.
- محمد علي أبو ريان
"الحركة الصوفية في الإسلام"، - الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1994، ص426.
- هادي العلوي
"مدارات صوفية: تراث الثورة المشاعية في الشرق"، دمشق: دار المدى، 1997، ص262.

تربية

- محمد رمضان سعيد
"الآداب الصوفية لمريدي الطريقة الشاذلية"، - الإسكندرية: دار بورسعيد للطباعة، 1972.

علم نفس

- علي زيعور

" التحليل النفسي للذات العربية: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم القطاعي اللاواعي في الذات العربية" - بيروت: دار الطليعة، 1977.

إعلام

- سارة عبد المحسن جلوي

"نظرية الاتصال عند الصوفية في ضوء الإسلام" - الدمام: الرئاسة العامة لتعليم البنات، 1988، 373 ص.

جـ- الصوفي

دين

- عبد الرحمن عبد الخالق

"الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة"، - الكويت: مكتبة بن تيمية، 1986، ص494.

- عبد السلام نور الدين

"الحقيقة والشريعة في الفكر الصوفي"، - دمشق: دار كنعان للدراسات والنشر، 2004، ص199.

- محمد عيد الشافعي

"المنهج الصوفي في الفقه الإسلامي"، - القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1957.

فلسفة

- سعاد الحكيم

"عودة الواصل: دراسات حول الإنسان الصوفي"، - القاهرة: مؤسسة دندرة للدراسات، 1994، ص211.

- عبد السلام غرميني

"الصوفي والآخر: دراسات نقدية في الفكر الإسلامي المقارن"، - الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع المدارسي، 2000، ص190.

- علي شلق

"العقل الصوفي في الإسلام"، - بيروت: دار المدى، 1985، ص152.

- محمد ياسر حسن شرف
"غارودي وسراب الحل الصوفي" - دمشق: دار الوثبة، 1983.
- مسعود ضاهر
"الفكر الصوفي في الإسلام"، - بيروت: دار الهدى، 1985.
- ميثم الجنابي
"الغزالي: التآلف اللاهوتي الفلسفي الصوفي"، - بيروت: دار المدى، 1998، ص1165.
- يوسف زيدان
"الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي"، - بيروت: دار النهضة العربية، 1988، ص244.

تراجم

- أبو ضيف المدني
"ذو النون المصري والأدب الصوفي"، - القاهرة: دار الشروق، 1973، ص110.
- أبو عبد الرحمن السلمي
"ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات/ تحقيق محمود محمد الطناحي"، - القاهرة: مكتبة الخانجي، 1993، ص157.
- بركات محمد مراد
"الأمير عبد القادر الجزائري: المجاهد الصوفي"، - القاهرة: الصدر لخدمات الطباعة، 1990.
- عبد الحليم محمود
"الفضل بين عياض: صوفي من الرعيل الأول"، - القاهرة: دار الشعب، 1972.
- عبد الرحيم حيدر
"حياة الصوفي التطواني الشريف سيدي عبد السلام بن ربسون وكراماته"، - المغرب، معهد مولاي الحسن، 1951.
- محمد شعبان إسماعيل
"الأصولي الصوفي أحمد بن محمد الدمياطي: حياته وآثاره"، - القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1986، ص88.

أدب

- منة بلعلي
"الحركة التواصلية في الخطاب الصوفي: من القرن الثالث إلى القرن السابع الهجريين"، - دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2001، ص338.

– الطاهر محمد على بشير
"الأدب الصوفي السوداني"، – الخرطوم: الدار السودانية للكتب.
– طاهر رياض
"حرف الحرف: مختارات من النثر الصوفي"، – عمان: الأهلية للنشر والتوزيع، 1998، ص200.
– عبد السلام غرميني
"قبس من الأدب الصوفي: دليل ببليوجرافي للتراث الصوفي"، – فاس: منشورات مركز الدراسات الصوفية، 2002، ص285.
– على صافي حسين صافي
"الأدب الصوفي في مصر في القرن السابع الهجري: دراسة في الأدب المصري"، – القاهرة: دار المعارف، 1964.
– علي علي صبح
"الأدب الصوفي حتى نهاية القرن الرابع الهجري"، – القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1997.
– محمد عبد المنعم خفاجي
"الأدب في التراث الصوفي"، القاهرة: مكتبة غريب، 1980، ص271.
– محمد عمارة مصطفى عمارة
"الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر"، الدار البيضاء: دار المدارس للنشر والتوزيع، 2001.
– محمد غنيمي هلال
"ليلى والمجنون في الأدبين العربي والفارسي: دراسات نقد ومقارنة في الحب العذري والحب الصوفي: من مسائل الأدب المقارن، بيروت: دار العودة، 1980، ص280.
– محمد مفتاح
"الخطاب الصوفي: مقاربة وظيفية"، – الدار البيضاء، مكتبة الرشاد، 1997، ص328.
– نذير فوزي العظمة
"المعراج والرمز الصوفي: قراءة ثانية للتراث"، – بيروت: دار الباحث، 1982، ص230

موسوعات وقواميس

– يوسف زيدان
"الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر"، – بيروت: دار الجيل، 1991، ص255.

حضارة وعمران

– أحمد بخيت الغزالي، محمد أحمد غزال

"ملامح التواصل الصوفي بين فاس وكندر والنواحي: مقاربة إثنلوجية أصولية"، – فاس: مطبعة أبي عبد الله، 2000، ص266.

تربية

– محمد شيخاني

"التربية الروحية بين الصوفيين والسلفيين"، – دمشق: دار قتيبة، 1985، ص286.

– محمد صحري

مراحل السلوك الصوفي من خلال الحكم العطانية"، – فاس: مطبعة أنفوبرانت، 1998، ص67.

د– المتصوفة

دين

– محمد على محمد الجندي

"نظرية الإمامة بين الشيعة والمتصوفة"، – القاهرة: مكتبة الزهراء، 1991، ص136.

فلسفة

– حمدي عبد العال

"أثر التفلسف في الفكر الإسلامي: المتكلمون والفلاسفة والمتصوفة في ميزان الشريعة"، – الكويت، دار البحوث العلمية، 1986، ص117.

تاريخ

– أبو لبابة الطاهر حسين

"موقف متصوفة إفريقية وزهادها من الاحتلال العبيدي"، – الرياض: دار اللواء، 1979.

تراجم

– عزيز السيد جاسم
"متصوفة بغداد"، – القاهرة: دار الشروق، 2004، ص213.

– وداد سكاكيني
"العاشقة المتصوفة: رابعة العدوية"، – دمشق: دار طلاس، 1989، ص141.

– يحيى شامي
"محيي الدين بن عربي، إمام المتصوفة"، – بيروت: دار الفكر العربي.

أدب

– محمد فؤاد كوبريلي
"المتصوفة الأولون في الأدب التركي (ج 1) ترجمة عبد الله أحمد إبراهيم"، – القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، (سلسلة المشروع القومي للترجمة، 348)، 2002، ص299.

– محمد فؤاد كوبريلي
"المتصوفة الأولون في الأدب التركي (ج 2) ترجمة عبد الله أحمد إبراهيم"، – القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، (سلسلة المشروع القومي للترجمة، 371)، 2002، ص251.

حضارة وعمران

– حسين سيد عبد الله
"المتصوفة في المغرب الأقصى في عصري المرابطين والموحدين"، – القاهرة: المطبعة الإسلامية الحديثة، 2001.

ثانيا: رسائل جامعية

أ– التصوف

دين

– بلال صاقلان
"أحاديث التصوف في (كتاب قوت القلوب) من خلال قواعد مصطلح الحديث/ إشراف على عثمان قوج قوزو"، – قونيا: جامعة سلجوق – معهد العلوم الاجتماعية، رسالة دكتوراه، 1989.

- خالد سليمان جار الله الخطيب
"منهج عبد الغني النابلسي في دراسة العقيدة والتصوف/ إشراف يوسف محمد السعيد"، – الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – كلية أصول الدين، العقيدة والمذاهب المعاصرة، رسالة دكتوراه.
- خلدون مثقال سليمان
"موقف الإمام محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي المعروف بابن قيم الجوزية من التصوف والصوفية/ إشراف شريف الخطيب"، – المفرق: جامعة آل البيت – كلية الدراسات العليا، رسالة ماجستير، 2000.
- طاهر مصطفى علي نصار
"التصوف عند الحنابلة من أول القرن الثالث حتى نهاية القرن الثامن الهجري/ إشراف حسن محمود عبد اللطيف الشافعي"، – القاهرة: جامعة القاهرة – كلية دار العلوم، رسالة ماجستير، 1985.
- عادل أمين حافظ
"الموقف النقدي من التصوف لدى الصوفية/ إشراف عبد الفتاح أحمد الفاوي محمود"، – القاهرة: جامعة القاهرة – كلية دار العلوم، قسم الفلسفة الإسلامية، رسالة ماجستير، 1991.
- عبد الباسط محمد أمين سليمان
"أثر الأحاديث الضعيفة والموضوعة على التصوف الإسلامي/ إشراف مصطفى محمد حلمي"، – القاهرة: جامعة القاهرة – كلية دار العلوم، رسالة ماجستير، 1998.
- عبد الرءوف محمد خيري
"موقف بن القيم من التصوف/ إشراف محمود أحمد خفاجي"، – مكة المكرمة: جامعة أم القرى – كلية الدعوة وأصول الدين، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، رسالة دكتوراه، 1998
- عبد الرحمن عبد القادر الزبير
"الصلة بين التصوف السني والمذهب الأشعري حتى نهاية القرن الخامس الهجري/ إشراف حسن محمود عبد اللطيف الشافعي"، – القاهرة: جامعة القاهرة – كلية دار العلوم، رسالة ماجستير، 1985.
- عبد الله إيدنلي
"الحديث والتصوف في مرحلة النشوء/ إشراف إبراهيم جانان" أرضروم: جامعة أتاتورك – كلية العلوم الإسلامية، رسالة دكتوراه، 1982.
- عبد الله دجين السهلي
"السامية منهجها وآراؤها في العقيدة والتصوف: عرض ونقد/ إشراف راشد حمد الطيار"، – الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – كلية أصول الدين، العقيدة، رسالة دكتوراه، 2002.
- فلاح إسماعيل أحمد مندكار
"العلاقة بين التشيع والتصوف/ إشراف عبد الله محمد الغنيمان"، – المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة – كلية الدعوة وأصول الدين، قسم العقيدة، رسالة دكتوراه، 1991.

– محمد عبده أحمد شراقة
"التصوف السني وركائزه الثلاث عند كل من (السراج الطوسي، أبو طالب المكي، أبو حامد الغزالي)/ إشراف محمد علي أبو ريان"، – الإسكندرية: جامعة الإسكندرية – كلية الآداب، رسالة دكتوراه، 1990

فلسفة

– إبراهيم إبراهيم محمد ياسين
"حال الفناء في التصوف الإسلامي"، – القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الآداب – فلسفة وأخلاق، 1981.

– إبراهيم خلف يعقوب التركي
"التصوف وتأثره بالنصرانية والفلسفات القديمة/ إشراف أحمد سعد حمدان الغامدي"، – المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة – كلية الدعوة وأصول الدين، قسم العقيدة، رسالة دكتوراه، 1991.

– أسامة كامل حسن إبراهيم
"المصادر الأشعرية في تصوف الإمام الغزالي/ إشراف محمد فتحي الشنيفي"، – الزقازيق: جامعة الزقازيق، كلية الآداب، رسالة دكتوراه، 1983.

– السيد رزق الحجر
"نظرية المعرفة بين الكندي وذي النون المصري: دراسة مقارنة بين الفلسفة والتصوف/ إشراف محمد كمال إبراهيم جعفر"، – القاهرة: جامعة القاهرة – كلية العلوم، قسم الفلسفة الإسلامية، رسالة ماجستير، 1981.

– بكر عبد الرزاق محمود
"قواعد الأخلاق في التصوف الإسلامي"، – بغداد: جامعة بغداد – كلية العلوم الإسلامية، رسالة ماجستير، 1993.

– حسنين عبد المالك حسنين
"نظرية المعرفة في التصوف الإسلامي في القرنين الثالث والرابع الهجريين/ إشراف حسن محمد الشرقاوي"، – الإسكندرية: جامعة الإسكندرية، كلية الآداب، رسالة ماجستير، 1968.

– حسين أحمد الموسى
"تصوف بن سينا ومنزلته في الفكر العربي الإسلامي/ إشراف نايف بللوز"، – دمشق: جامعة دمشق – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، رسالة ماجستير، 1990.

– دين محمد محمد ميرا
"الحب الإلهي في التصوف بين الإسلام والنصرانية"، – القاهرة: جامعة الأزهر – كلية أصول الدين، رسالة دكتوراه.

– رجاء السيد محمد حسنين
"التصوف الفلسفي/ إشراف أحمد محمود صبحي خليل"، – الإسكندرية: جامعة الإسكندرية – كلية الآداب، رسالة دكتوراه، 2000.
– رجاء السيد محمد حسنين
"مفهوم الابتلاء في التصوف الإسلامي/ إشراف محمد جلال شرف"، – الإسكندرية: جامعة الإسكندرية – كلية الآداب، رسالة ماجستير، 1994.
– زينب محمد رجاء الله الحربي
"الزهد والتصوف بين المؤيدين والمعارضين"، – مكة المكرمة: الرئاسة العامة لتعليم البنات – كلية التربية، قسم الدراسات الإسلامية، رسالة دكتوراه، 1989.
– عائشة أجبيرة
"الاتجاه الإشراقي في التصوف الإسلامي/ إشراف عبد السلام الفرميني"، – الرباط: جامعة محمد الخامس – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الدراسات الإسلامية، رسالة دكتوراه، 1995.
– عبد الفتاح أحمد الفاوي محمود
"النبوة بين الفلسفة والتصوف/ إشراف محمد كمال إبراهيم جعفر"، القاهرة: جامعة القاهرة – كلية دار العلوم، قسم الفلسفة الإسلامية، رسالة دكتوراه، 1980.
– عثمان جبري
"الأخلاق والدين بين التصوف وعلم الاجتماع من خلال كتاب (منبعا الأخلاق والدين) لهنري برغسون/ إشراف محجوب ميلاد"، – تونس: الجامعة التونسية – كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، رسالة ماجستير، 1987.
– عيسى عبد الله على كاهوني
"أثر التصوف الإسلامي في الأخلاق العملية"، – القاهرة: جامعة الأزهر – كلية أصول الدين، رسالة دكتوراه، 1993.
– محمد زكي عبد السلام مبارك
"أثر التصوف الإسلامي في الآداب والأخلاق"، – القاهرة: جامعة القاهرة – كلية الآداب، قسم الفلسفة، رسالة دكتوراه، 1937.
– محمد صبحي محمد عيد
"مفهوم الوحدة في التصوف الإسلامي/ إشراف حسن محمد الشرقاوي"، – الإسكندرية: جامعة الإسكندرية – كلية الآداب، رسالة ماجستير، 1990.

تاريخ

- حسن محمد الفاتح قريب الله
"التصوف في السودان إلى نهاية عصر الفونج"، – الخرطوم: جامعة الخرطوم – كلية الدراسات العليا، رسالة ماجستير، 1965.
- حمد بومزكو
"مساهمة في دراسة تاريخ التصوف المغربي: الحركة الصوفية بمنطقة سوس الأقصى ما بين القرنين (16 و19م)/ إشراف فاطمة الحراق، محمد المنصور"، – الرباط: جامعة محمد الخامس – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم التاريخ، رسالة دكتوراه، 1995.
- عبد الجليل الحمنات
"التصوف المغربي في القرن السادس الهجري: مقدمة لدراسة تاريخ التصوف بالمغرب"، – الرباط: جامعة محمد الخامس – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم التاريخ، رسالة ماجستير، 1990.
- محمد توفيق الطويل
"التصوف إبان العصر العثماني"، – القاهرة: جامعة القاهرة – كلية الآداب، فلسفة وأخلاق، رسالة ماجستير، 1938.

اجتماع

- أبو اليزيد أبو زيد العجمي
"الأصول الفكرية للجانب الاجتماعي في التصوف الإسلامي/ إشراف محمد كمال إبراهيم جعفر"، – القاهرة: جامعة القاهرة – كلية دار العلوم، قسم الفلسفة الإسلامية، رسالة دكتوراه، 1981.
- عبد العزيز محمد عبد العزيز
"الفتوة الملامتية في التصوف الإسلامي/ إشراف حسن محمد الشرقاوي"، – الإسكندرية: جامعة الإسكندرية – كلية الآداب، رسالة دكتوراه، 1990
- عبير عبد الرحمن محمد ياسين
"دور المرأة في التصوف الإسلامي/ إشراف مصطفى محمد حلمي"، – القاهرة: جامعة القاهرة – كلية دار العلوم، رسالة ماجستير، 1998.
- نفيسة الذهبي
"الزاوية العياشية دورها في حركة التصوف اجتماعيا وفكريا في القرن (11هـ / 17م)"، – الرباط: جامعة محمد الخامس – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم التاريخ، رسالة دكتوراه.

تراجم

- جواد فقي علي الجوم

"الشيخ خالد النقشبندي ومنهجه في التصوف"، – بغداد: جامعة بغداد – كلية العلوم الإسلامية، رسالة دكتوراه، 1997.

- عبد القادر فرحات

"أبو الحسن الشاذلي: حياته ومدرسته في التصوف"، – قسنطينة: جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – معهد الدعوة وأصول الدين، رسالة ماجستير، 1995.

- محمد السيد المليجي

"الشيخ محمد ماضي أبو العزائم ودوره في التصوف الإسلامي/ إشراف عبد الفتاح الفاوي"، – القاهرة: جامعة القاهرة – كلية دار العلوم، قسم الفلسفة الإسلامية، رسالة ماجستير، 1996.

- محمد عبد المنعم عبد السلام حسن

"الإمام برهان الدين البقاعي وموقفه من التصوف/ إشراف محمد سيد أحمد المسير"، – القاهرة: جامعة الأزهر – كلية أصول الدين، قسم العقيدة والفلسفة، رسالة ماجستير، 2000.

- يوسف حمود إبراهيم السويلم

"ابن القيم الجوزية وعلاقته بالتصوف من خلال كتابه (مدارج السالكين)/ إشراف أهيف سنو"، – بيروت: جامعة القديس يوسف – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، رسالة ماجستير، 2002

أدب

- جميل سلطان عثمان

"شعر التصوف عند أحمد بن علوان (ت665هـ – 1258م): دراسة موضوعية وفنية/ إشراف عدنان عبيد العلي"، – المفرق: جامعة آل البيت – كلية الآداب، رسالة ماجستير، 2002.

- جميلة رحماني

"مخصص ألفاظ التصوف في ديوان عمر بن الفارض: دراسة معجمية ودلالية/ إشراف رشيد بلحبيب"، – الرباط: جامعة محمد الخامس – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم اللسانيات، رسالة ماجستير، 1995.

- رئيفة أبو راس

"قيم الحرية والجمال لدى أدباء التصوف في العصر المملوكي"، – دمشق: جامعة دمشق – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، رسالة دكتوراه، 1996.

- رافع أسعد عبد الحليم

"شعر الزهد والتصوف في القرنين الثالث والرابع الهجريين"، – بغداد: جامعة بغداد – كلية الآداب، قسم اللغة العربية، رسالة ماجستير، 1975.

– سالم عبد الرزّاق سليمان المصري
"شعر التصوف في الأندلس في القرنين السادس والسابع الهجريين/ إشراف فوزي سعد محمد عيسى، محمد زكريا عناني"، – الإسكندرية: جامعة الإسكندرية – كلية الآداب، رسالة دكتوراه، 2004.
– سليمان عبد العظيم العطار
"شعر التصوف في الأندلس حتى نهاية القرن السابع الهجري/ إشراف عبد العزيز الأهواني"، – القاهرة: جامعة القاهرة – كلية الآداب، رسالة دكتوراه، 1978.
– سميرة عمار عطية
"الأدب والتصوف: دراسة في العلاقة ما بين التعبير والمحتوى/ إشراف محمد بن شريفة"، – الرباط: جامعة محمد الخامس – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية وآدابها، رسالة دكتوراه، 1994.
– شيخة عبد الله المنذري
"شعر أبي مسلم البهلاني بين التصوف والسلوك"، – مسقط: جامعة السلطان قابوس – كلية اللغة العربية، رسالة ماجستير، 2005.
– عبد الحكيم عبد الحميد محمد عبد العال
"ملامح التصوف في الشعر العربي الحديث"، – القاهرة: جامعة عين شمس – كلية الآداب، رسالة ماجستير، 1996.
– عبد الوهاب الفيلالي
"إشكالية الكم والكيف في الأدب المغربي: نموذج أدب التصوف إبان القرنين الثامن والتاسع عشر الميلادي/ إشراف أحمد العراقي"، – الرباط: جامعة محمد الخامس – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية وآدابها، رسالة دكتوراه، 1994.
– عبد الوهاب الفيلالي
"شعر التصوف في المغرب خلال القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي، دراسة تحليلية/ إشراف أحمد الطريسي"، – الرباط: جامعة محمد الخامس – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، شعبة اللغة، دبلوم دراسات عليا، 1992.
– فيصل أصلان
"خطاب التصوف: بحث في التشاكل والتلقي والتأويل"، – الرباط: جامعة محمد الخامس – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، رسالة دكتوراه، 1997.
– محمد المصطفى عزام
"خطاب التصوف بالمغرب بين التحصيل والتأصيل/ إشراف عباس عبد الله الجراري"، – الرباط: جامعة محمد الخامس – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية وآدابها، رسالة دكتوراه، 1996.

موسوعات وقواميس

– دولة محمد العسيري
"مدلولات المصطلحات الصوفية عبر مراحل التصوف: عرض وتقويم/ إشراف ناصر عبد الرحمن الجديع"، – الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – كلية أصول الدين، العقيدة والمذاهب المعاصرة، رسالة دكتوراه.

فنون

– رجاء فنيش دواس
"دراسة تحليلية وببليوجرافية لمخططات التصوف بدار الكتب الوطنية التونسية"، – تونس: جامعة تونس – كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، رسالة دكتوراه، 1989.

حضارة وعمران

– عبد الرحيم علمي بدري
"المدرسة الساحلية وأثرها في التصوف الأندلسي في القرن الثامن الهجري/ إشراف محمد مفتاح"، – الرباط: جامعة محمد الخامس – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية وآدابها، رسالة دكتوراه، 1994.

– محمد عبد الصادق
"التصوف ودوره في نشر الإسلام في نيجيريا"، – الرباط: جامعة محمد الخامس – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الدراسات الإسلامية، رسالة ماجستير.

– مصطفى بنسباع
"تيار التصوف الأندلسي في العصر المرابطي: دوره السياسي والاجتماعي/ إشراف أحمد عبود"، – الرباط: جامعة محمد الخامس – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم جغرافيا، رسالة دكتوراه، 1990

تربية

– ماجدة القاسمي الحسني
"التصوف والتربية الروحية: الطريقة الرحمانية نموذجا"، – الجزائر: المعهد الوطني العالي لأصول الدين، قسم أصول الدين، رسالة ماجستير، 1995.

إعـلام

– محروس سيد أحمد محمد

"نظرية الاتصال بين التصوف السني والتصوف الفلسفي"، – الإسكندرية: جامعة الإسكندرية – كلية الآداب، رسالة دكتوراه، 1999.

ب- الصوفية

دين

– أحمد عثمان أحمد المزيد

"تلبيس إبليس لابن الجوزي (من أول الكتاب إلى نهاية فصل تلبيس إبليس على الصوفية في مطاعمهم ومشاربهم): دراسة وتحقيق / إشراف عبد الرحمن ناصر البراك"، – الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – كلية أصول الدين، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، رسالة دكتوراه، 1999.

– إدريس محمود إدريس

"مظاهر الانحرافات العقدية عند الصوفية وأثرها السيئ على الأمة الإسلامية/ إشراف صالح عبد الله العبود"، – المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة – كلية الدعوة وأصول الدين، قسم العقيدة، رسالة ماجستير، 1991.

– الطبلاوي محمود حسين سعد

"أسس الاتفاق بين السفلية ومشايخ الصوفية في تراث بن تيمية/ إشراف محمد كمال إبراهيم جعفر"، – القاهرة: جامعة القاهرة – كلية دار العلوم، قسم الفلسفة الإسلامية، رسالة دكتوراه، 1982.

– جمعة خالد غضب السبيعي

"جهود علماء السلف في القرن الثامن الهجري في الرد على الصوفية/ إشراف محمد عبد الله السمهري"، – الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – كلية أصول الدين، العقيدة والمذاهب المعاصرة، رسالة دكتوراه، 2002.

– سارة فراج على العقلا

"توحيد الألوهية والفرق الضالة فيه: الشيعة والصوفية والباطنية: دراسة نقدية في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة"، – مكة المكرمة: الرئاسة العامة لتعليم البنات – كلية التربية، قسم الدراسات الإسلامية، رسالة دكتوراه، 1993

– سلمان نصيف جاسم التكريتي

"حقائق التفسير للسلمي: تحقيق ودراسة تفسير القرآن الكريم على الطريقة الصوفية"، – القاهرة: جامعة القاهرة – كلية دار العلوم، رسالة ماجستير، 1975.

– عبد الله نومسوك

"البوذية تاريخها وعقائدها وعلاقة الصوفية بها/ إشراف محمد ضياء الرحمن الأعظمي عبد الله"،

– المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة – كلية الدعوة وأصول الدين، قسم العقيدة، رسالة ماجستير، 1987.
– محمد بن أحمد بن علي الجوير
"جهود علماء السلف في القرن السادس الهجري في الرد على الصوفية/ إشراف محمد عبد الله السمهري"، – الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – كلية أصول الدين، العقيدة والمذاهب المعاصرة، رسالة دكتوراه، 2002.
– محمد سلامة عبد العزيز
"قضايا العقيدة عند صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين/ إشراف محفوظ على حسن عزام"، – المنيا: جامعة المنيا – كلية الدراسات الإسلامية والعربية، رسالة ماجستير، 1993.
– محمد عبد الرحمن ملهي العريفي
"آراء الفرق الإسلامية في كتب شيخ الإسلام بن تيمية ومنهجه في عرضها: الصوفية/ إشراف عبد الرحمن صالح الحمود"، – الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – كلية أصول الدين، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، رسالة دكتوراه، 1999.

فلسفة

– أحمد بن عبد العزيز محمد القصي
"وحدة الوجود عند الصوفية (حقيقتها وآثارها): عرض ونقد/ إشراف ناصر عبد الرحمن الجديع"، – الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – كلية أصول الدين، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، رسالة دكتوراه، 1999.
– إمام حنفي سيد عبد الله
"الآراء الكلامية والصوفية للقشيري/ إشراف عبد المقصود عبد الغني عبد المقصود"، – القاهرة: جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، رسالة ماجستير، 1985.
– جمال أحمد سعيد المرزوقي
"الوجود والعدم في فلسفة بن عربي الصوفية"، – القاهرة: جامعة القاهرة – كلية الآداب، فلسفة وأخلاق، رسالة ماجستير، 1979.
– جمعة خالد غضب السبيعي
"التوكل عند الصوفية في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة/ إشراف محمد طلعت محمد أبو صير"، – الرياض: جامعة الملك سعود – كلية التربية، قسم الثقافة الإسلامية، رسالة ماجستير، 1997.
– جميلة شعلان على الكجك
"المنهجية العقلانية والصوفية في فكر الشيخ عبد الحليم محمود/ إشراف أفرام البعلبكي"، – بيروت: جامعة القديس يوسف – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، رسالة ماجستير، 1996.

- حياة محمد إبراهيم زغلول
"خصائص الفكر الزيدي ومدى صلته بالنزعات الصوفية/ إشراف محمد جلال شرف"، - الإسكندرية: جامعة الإسكندرية - كلية الآداب، رسالة دكتوراه، 1993.
- سنوسي داينج ماريوه
"مشكلة القضاء والقدر عند علماء الكلام الصوفية/ إشراف صالح موسى شرف"، - القاهرة: جامعة القاهرة - كلية دار العلوم، قسم الفلسفة الإسلامية، رسالة دكتوراه، 1974.
- سيد محمود محمد الأبوز
"الذاتية والموضوعية في التجربة الصوفية عند المسلمين/ إشراف عبد اللطيف محمد العبد"، - القاهرة: جامعة القاهرة - كلية دار العلوم، قسم الفلسفة الإسلامية، رسالة ماجستير، 1994.
- صباح مندي السيد الغرباوي
"مقام التوكل عند صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين"، - القاهرة: جامعة القاهرة - كلية الآداب، فلسفة وأخلاق، رسالة ماجستير، 1987.
- طلعت مراد بدر
"وحدة الوجود: أصولها وأثرها في فلسفة بن عربي الصوفية والأخلاقية"، الخرطوم: جامعة الخرطوم - معهد الدراسات الأفريقية والأسيوية، قسم الفلسفة والعلوم الاجتماعية، رسالة ماجستير، 1978.
- طه حسن لطيف
"الإمامة والولاية عند الشيعة الإثنى عشرية والصوفية: دراسة مقارنة/ إشراف زين الدين الخطيب"، - الإسكندرية: جامعة الإسكندرية- كلية الآداب، رسالة ماجستير، 2003.
- عبد العزيز أبو مندور عبد الرازق
"الحقيقة المحمدية عند الصوفية/ إشراف محمد جلال شرف"، - الإسكندرية: جامعة الإسكندرية - كلية الآداب، رسالة دكتوراه، 1991.
- عبد الله محمد على الفلاحي
"المعرفة والموجود في فلسفة أحمد بن علوان الصوفية، دراسة تحليلية مقارنة"، - الكوفة: جامعة الكوفة - كلية الآداب، رسالة ماجستير، 1996.
- فاروق أحمد حسن دسوقي
"مشكلة الحرية عند الفلاسفة والصوفية في الإسلام/ إشراف محمد كمال إبراهيم جعفر"، - القاهرة: جامعة القاهرة - كلية دار العلوم، قسم الفلسفة الإسلامية، رسالة دكتوراه، 1978.
- محمد عبد الله الشرقاوي
"موقف الصوفية من العقل حتى نهاية القرن الرابع الهجري/ إشراف محمد كمال إبراهيم جعفر"، - القاهرة: جامعة القاهرة - كلية دار العلوم، قسم الفلسفة الإسلامية، رسالة ماجستير، 1978.
- محمد مختار محمد مصلح
"مقام الرضا عند صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين"، - القاهرة: جامعة القاهرة - كلية الآداب، قسم فلسفة وأخلاق، رسالة ماجستير، 1988.

- محمود عبده عبد الرازق علي
"مفهوم الحرية عند الصوفية في القرنين الهجريين الثالث والرابع/ إشراف عبد الفتاح الفاوي"، — القاهرة: جامعة القاهرة – كلية دار العلوم، قسم الفلسفة الإسلامية، رسالة ماجستير، 1995.
- محيي الدين عبد الحميد محمد طاهر
"الوقت عند صوفية الإسلام"، — القاهرة: جامعة القاهرة – كلية الآداب، فلسفة وأخلاق، رسالة ماجستير، 1979.
- مصعب الخير إدريس
"تطور مفهوم الوحدة الإلهية بين المتكلمين والصوفية حتى نهاية القرن الخامس الهجري/ إشراف حسن محمود عبد اللطيف الشافعي"، — القاهرة: جامعة القاهرة – كلية دار العلوم، رسالة ماجستير، 1985.
- ميرفت عزت محمد بالي
"النزعة الصوفية في فلسفة أفلوطين"، — القاهرة: جامعة القاهرة – كلية الآداب، رسالة ماجستير، 1982.
- نور الهدى أزطيط
"المناقب الصوفية: نموذج مناقب الصوفي أبي يعزى: مقاربة تحليلية ظاهرانية/ إشراف فاطمة طحطح"، — الرباط: جامعة محمد الخامس – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الأدب، رسالة ماجستير، 1995.
- هيام فرج محمد سعيد
"علاقة الحرية بمقامي التوكل والرضا عند صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين"، — القاهرة: جامعة القاهرة – كلية الآداب، الفلسفة، رسالة ماجستير، 2004.

تاريخ
- أحمد فكاك أحمد البدراني
"الحركة الصوفية في العراق"، — الموصل: جامعة الموصل – كلية الآداب، رسالة ماجستير، 1996.
- التليلي العجيلي
"الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي للبلاد التونسية (1881–1939)/ إشراف رشاد الإمام"، — تونس: الجامعة التونسية – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم التاريخ، رسالة ماجستير، 1987.
- حمدي عبد الحفيظ سيد الملا
"الطرق الصوفية ودورها في مقاومة الاستعمار الأوروبي لأفريقيا (1850 – 1930م)"، — الزقازيق: جامعة الزقازيق – كلية الآداب، رسالة ماجستير، 1990
- سمية أمين ياسين
"الطرق الصوفية ودورها في مقاومة التوسع الأوروبي في المغرب الأقصى (1510 – 1641م)"، — بغداد: جامعة بغداد – كلية الآداب، رسالة دكتوراه، 1993.

– عدنان أحمد قاسم أبو دية
"الزوايا الصوفية في مدينة الخليل في العهد المملوكي: دراسة تاريخية، أثرية، معمارية/ إشراف مروان أبو خلف"، – القدس: جامعة القدس – كلية الدراسات الإسلامية، رسالة ماجستير، 2000.

اجتماع

– العارف بالله محمد
"سيكولوجية الانتماء: دراسة لجماعة صوفية مصرية راهنة"، – القاهرة: جامعة عين شمس – كلية الآداب، رسالة ماجستير، 1984.
– حسن محمد الشرقاوي
"الطرق الصوفية ومراسمها في محافظات الوجه البحري"، – الإسكندرية: جامعة الإسكندرية – كلية الآداب، رسالة دكتوراه، 1973.
– لطيفة شراس
"الحركة الصوفية في منطقة تادلا وعلاقتها بالمجتمع التادلي من القرن 16م إلى القرن 18م/ إشراف أحمد باوكاري"، – الرباط: جامعة محمد الخامس – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم تاريخ، رسالة دكتوراه، 1995.
– محمد على الفدعم الدليمي
"الصوفية: دراسة أنثروبولوجية لقرية في محافظة الأنبار"، – بغداد: جامعة بغداد – كلية الآداب، رسالة ماجستير، 1989.
– محمود عبد الرشيد عبد الموجود
"التنظيمات الصوفية ودورها في تنمية المجتمع: دراسة ميدانية لإحدى الطرق الصوفية بمحافظة المنيا"، – المنيا: جامعة المنيا – كلية الآداب، رسالة ماجستير، 1988.
– منال عبد المنعم جاد الله
"أثر الطريقة الصوفية في الحياة الاجتماعية: دراسة أنثروبولوجية في مصر والمغرب/ إشراف محمد أبو ريان"، – الإسكندرية: جامعة الإسكندرية – كلية الآداب، رسالة دكتوراه، 1990

تراجم

– إبراهيم إبراهيم محمد ياسين
"صدر الدين القنوي وفلسفته الصوفية/ إشراف أبو الوفا الغنيمي التفتازاني"، – القاهرة: جامعة القاهرة – كلية الآداب، رسالة ماجستير، 1985
– أحمد إبراهيم أحمد جمعة
"محمد بن علي الخروبي وجهوده الصوفية/ إشراف عبد المقصود عبد الغني عبد المقصود"، – القاهرة:

جامعة القاهرة - كلية دار العلوم، رسالة ماجستير، 1985.
- حسين حامد الصالح
"ابن الجزري ودراساته الصوفية في ضوء علم اللغة الحديث"، - بغداد: جامعة بغداد - كلية الشريعة، رسالة ماجستير، 1990.
- مهدي قيس عبد الكريم الجنابي
"الشيخ معروف الكرخي: ومنهجه في التربية الصوفية"، - بغداد: جامعة بغداد - كلية العلوم الإسلامية، رسالة ماجستير، 1996.

أدب

- أسامة اختيار
"الظاهرة الصوفية في الشعر العربي الحديث في بلاد الشام"، - دمشق: جامعة دمشق - كلية الآداب والعلوم الإنسانية، رسالة ماجستير، 1997.
- أمين يوسف عودة
"تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية (ابن عربي)/ إشراف حسين خريوش"، - إربد: جامعة اليرموك - كلية الآداب، رسالة ماجستير، 1992.
- الطاهر محمد علي البشير
"النزعة الصوفية في الشعر السوداني الحديث: شعر الطريقة السمانية/ إشراف سهير القلماوي"، - القاهرة: جامعة الأزهر - كلية الآداب، رسالة ماجستير، 1965.
- حسن علي عاصي
"التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة بن سينا"، - بيروت: جامعة القديس يوسف - كلية الآداب والعلوم الإنسانية، رسالة دكتوراه، 1983.
- رغداء الحمصي
"التيارات الصوفية النسائية في أدبنا العربي"، - دمشق: جامعة دمشق - كلية الآداب والعلوم الإنسانية، رسالة ماجستير، 2000.
- سمير محمد سيد حسانين
"العبارة الصوفية في الشعر العربي الحديث"، المنيا: جامعة المنيا - كلية الدراسات الإسلامية والعربية، رسالة دكتوراه، 1998.
- صادق سليمان صادق محمد
"المصادر العامة للتلقي عند الصوفية: عرض ونقد/ إشراف سالم عبد الله الدخيل"، - الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - كلية أصول الدين، العقيدة والمذاهب المعاصرة، رسالة ماجستير، 1992.

– عاطف جودة نصر

"الخصائص الفنية والصوفية في شعر عمر بن الفارض/ إشراف عبد القادر القط"، – القاهرة: جامعة عين شمس – كلية الآداب، رسالة ماجستير، 1972.

– عبد الله عتو

"أدبية الكتابة عند الطرق الصوفية بالمغرب (1757 – 1894م)/ إشراف عباس عبد الله الجراري"، – الرباط: جامعة محمد الخامس – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الأدب، رسالة دكتوراه، 1991.

– عمار قدور

"ترجمة ا لفصل الأول من كتاب التأويل القرآني ونشأة اللغة الصوفية للأب بولس نويا/ إشراف متري سليم بولس"، – بيروت: جامعة القديس يوسف – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، رسالة ماجستير، 1998.

– عيسى مرسي سليم

"ديوان أبي بكر الشبلي: جعفر بن يونس المشهور بدلف بن جحدر (247 – 334هـ / 681 – 946ك): دراسة لغوية أدبية صوفية/ إشراف إبراهيم بسيوني، عبد الله خورشيد البري"، – القاهرة، جامعة عين شمس – كلية الألسن، رسالة ماجستير، 1983

– محمد أحمد مصطفى غانم

"شروح الإمام القشيري لأسماء الله الحسني من الناحيتين الأدبية والصوفية/ إشراف إبراهيم بسيوني"، – القاهرة: جامعة عين شمس – كلية الألسن، رسالة دكتوراه، 1986.

– محمد الظريف

"الحركة ا لصوفية وأثرها في أدب الصحراء المغربية (1800 – 1956)/ إشراف عباس عبد الله الجراري"، – الرباط: جامعة محمد الخامس – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية وآدابها، رسالة دكتوراه، 1994.

– محمد المنصف الوهابي

"التجربة الصوفية في مفرد بصيغة الجمع لأدونيس/ إشراف توفيق بكار"، – تونس: الجامعة التونسية – كلية الآداب والعلوم الإنسانية – قسم اللغة العربية وآدابها، رسالة ماجستير، 1985.

– محمد بن الصغير

"بناء القصيدة الصوفية في الشعر المغربي ما بين (1040 و1140هـ)/ إشراف أحمد الطريسي"، – الرباط: جامعة محمد الخامس – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية وآدابها، رسالة دكتوراه.

– محمد بنعمارة

"الصوفية في الشعر المغربي المعاصر/ غشراف محمد السرغيني"، – الرباط: جامعة محمد الخامس – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية وآدابها، رسالة دكتوراه، 1993.

– محمد راضي جعفر
"الرؤية الصوفية في الشعر العربي (48 – 1988)"، – بغداد جامعة بغداد – كلية الآداب، رسالة دكتوراه، 1997.
– محمد نازك أحمد طه الكفارنة
"الخيال الشعري عند شعراء الصوفية في الأندلس/ إشراف نبيل خالد أبو علي"، – نابلس: جامعة النجاح الوطنية – كلية الآداب، رسالة دكتوراه، 1998.
– منير البصكري
"النزعة الصوفية في الشعر الملحون/ إشراف عباس عبد الله الجراري"، – الرباط: جامعة محمد الخامس – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الأدب، رسالة دكتوراه، 2000.
– منير خليل عبد المجيد الخطيب
"الأبعاد الصوفية في شعر أدونيس/ إشراف على الشرع"، – عمان: الجامعة الأردنية – كلية الآداب، رسالة ماجستير، 2000.
– هند ماهر أبو العطا
"كتاب (اللمع) لأبي نصر السرج الطوسي: دراسة في الأشكال الأدبية والقضايا الصوفية/ إشراف عاطف جودة نصر"، – القاهرة: جامعة عين شمس – كلية الآداب، رسالة ماجستير، 1998.

موسوعات وقواميس

– علاء حسن جابر إبراهيم
"أشهر الطرق الصوفية في مصر"، – القاهرة: جامعة الأزهر – كلية أصول الدين، رسالة ماجستير، 2000.

فنون

– أمل خليفة الطيب خليفة
"الطرق الصوفية وأصول الغناء العربي: دراسة تاريخية تحليلية/ إشراف نبيل عبد الهادي شورى"، – القاهرة: جامعة حلوان – كلية التربية الموسيقية، رسالة ماجستير، 2001.
– الأزهر أحمد بدر الدين الكسراوي
"الطرق الصوفية بصفاقس: مواردها الاقتصادية ومعالمها الأثرية خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر الهجري – الثامن عشر والتاسع عشر الميلادي/ إشراف عبد الجليل التميمي"، – تونس: الجامعة التونسية – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم التاريخ، رسالة دكتوراه، 1985.

– عبد الباري محمد عبد الباري داود
"الغناء عند الصوفية المسلمين والعقائد الأخرى/ إشراف محمد جلال شرف"، – الإسكندرية: جامعة الإسكندرية – كلية الآداب، رسالة دكتوراه، 1992.
– منى عبد القادر المعداوي
"الخصائص الفنية في حرفة الأعلام والبيارق للطرق الصوفية"، – القاهرة: جامعة حلوان – كلية التربية الفنية، رسالة ماجستير، 1985.

حضارة وعمران

– عبد الإله الزاوي الرحاني
"التجربة الصوفية في التراث اليهودي: نموذج أبي الحسن اللاوي بن جبرول وأبي العافية/ إشراف أحمد شحلان"، – الرباط: جامعة محمد الخامس – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الأدب، رسالة دكتوراه، 1991.
– عبد السلام غرميني
"المدرسة الصوفية المغربية في القرن السادس الهجري/ إشراف محمد السرغيني"، – الرباط: جامعة محمد الخامس – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الدراسات الإسلامية، رسالة دكتوراه، 1992.
– عبد العزيز سليمان الفقيه
"المدرسة الصوفية بمكة المكرمة دراسة تاريخية وصفية"، – مكة المكرمة: جامعة أم القرى – كلية التربية، رسالة ماجستير، 1994.
– عبد المجيد الصغير
"المدرسة الصوفية الدرقاوية بشمال المغرب وغروب الفكر الصوفي المغربي"، – الرباط: جامعة محمد الخامس – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الفلسفة، رسالة ماجستير، 1977.
– علي صالح كرار
"أثر التعاليم الإدريسية في الطرق الصوفية في السودان"، – الخرطوم: جامعة الخرطوم – كلية الآداب، قسم التاريخ، رسالة ماجستير، 1977.
– فرحان ضيفور جهري
"الصوفية في إندونيسيا: نشأتها وتطويرها وآثارها، عرض وتقويم/ إشراف علي محمد الدخيل الله"، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – كلية أصول الدين، العقيدة، رسالة ماجستير، 1998.
– محمد محمد أحمد بابكر
"الطريقة السمانية في السودان ودورها في نشر وإثراء الصوفية"، – السودان: معهد الخرطوم الدولي للغة العربية – كلية الدراسات العليا، رسالة ماجستير، 1978.

علوم سياسية

– عمار علي حسن
"دور الطرق الصوفية في التنشئة السياسية في مصر/ إشراف كمال المنوفي"، – القاهرة: جامعة القاهرة – كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، رسالة ماجستير، 2005.

تربية

– أسامة حسن محمد سعد
"أصول التربية عند الصوفية خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين/ إشراف عبد الفتاح الفاوي"، – القاهرة: جامعة القاهرة – كلية دار العلوم، رسالة ماجستير، 1985.
– رئيفة أبو راس
"أدب السلوك والعرفان في الرسالة الصوفية عند بن عربي وابن سبعين"، – دمشق: جامعة دمشق – كلية الشريعة، رسالة ماجستير، 1991.
– محمد عبد المنعم صالح
"آداب الطعام والعادات الغذائية عند الصوفية المسلمين"، – المنيا: جامعة المنيا – كلية الآداب، رسالة ماجستير، 1967.

علم نفس

– بكر السيد عبد الرزاق السامرائي
"الصحبة عند الصوفية"، – بغداد: جامعة النهرين – العلوم الإسلامية، رسالة ماجستير، 1997.
– سحر مصطفى بلبع
"علاج النفس بالأضداد عند الصوفية/ إشراف محمد جلال شرف"، – الإسكندرية: جامعة الإسكندرية – كلية الآداب، رسالة ماجستير، 1995.
– عامر يس محمد النجار
"الآراء النفسية لدى صوفية القرن الثالث الهجري في ضوء علم النفس الحديث/ إشراف كمال جعفر"، – القاهرة: جامعة القاهرة – كلية دار العلوم، رسالة دكتوراه، 1981.
– عبد الله يوسف الشاذلي
"قواعد السلوك عند الصوفية"، – القاهرة: جامعة الأزهر – كلية أصول الدين، رسالة ماجستير، 1982.
– محمد عيسى زكريا
"النفس الإنسانية بين فلاسفة المسلمين والصوفية"، – القاهرة: جامعة الأزهر – كلية أصول الدين، رسالة دكتوراه.

– مها سمير محمد مصباح
"الخواطر والأفعال النفسية بين المعتزلة والصوفية/ إشراف عبد الفتاح الفاوي"، – القاهرة: جامعة القاهرة – كلية دار العلوم، رسالة ماجستير، 1998.

إعلام

– سارة عبد المحسن عبد الله جلوي
"نظرية الاتصال عند الصوفية في ضوء الإسلام/ إشراف رفقي على زاهر"، – الدمام: الرئاسة العامة لتعليم البنات – كلية الآداب، قسم الدراسات الإسلامية، رسالة ماجستير، 1988.

جـ– الصوفي

دين

– خالد سليمان جار الله الخطيب
"فكر الحارث لمحاسبي الصوفي في ميزان الكتاب والسنة/ إشراف صابر عبد الرحمن طعيمة"، – الرياض: جامعة الملك سعود – كلية التربية، قسم الثقافة الإسلامية، رسالة ماجستير، 1998.

– سليمان أتش
"تفسير السلمي والتفسير الصوفي"، – أنقرة: جامعة أنقرة – معهد العلوم الاجتماعية، رسالة دكتوراه، 1968.

– سيد عبد التواب عبد الهادي
"في التفسير الصوفي للقرآن الكريم عند نجم الدين الداية"، – القاهرة: جامعة الأزهر – كلية أصول الدين، رسالة دكتوراه، 1972.

– عبد العزيز على العقلا
"ابن تيمية ولسماع الصوفي من خلال كتاب الاستقامة/ إشراف زيد عبد الكريم على الزيد"، – الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – كلية الدعوة والإعلام، قسم الدعوة والاحتساب، رسالة ماجستير، 1988.

– عرفات كرم مصطفى البارزاني
"نقد الإمام بن تيمية للثقافات التحريفية: الغلو الصوفي نموذجا"، – كوالالمبور/ الجامعة الإسلامية العالمية – كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، أصول الدين ومقارنة الأديان، رسالة ماجستير، 2000.

– عصام عبد الله الحمد السناني
"نسخة الإمام يحيى بن معين برواية الصوفي عنه: دراسة وتحقيق/ إشراف شاكر ذيب فياض"، –

الرياض: جامعة الملك سعود – كلية التربية، قسم الثقافة الإسلامية، رسالة ماجستير، 1994.

– محمد أحمد لوح

"تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي: عرض وتحليل على ضوء الكتاب والسنة/ إشراف صالح سعد صنيتان السحيمي"، – المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة – كلية الدعوة وأصول الدين، قسم العقيدة، رسالة ماجستير، 1992.

– محمد عبد المجيد أحمد الطواف

"التفسير الصوفي للقرآن الكريم"، – الزقازيق: جامعة الزقازيق – كلية الآداب، قسم اللغة العربية، شعبة الدراسات الإسلامية، رسالة ماجستير، 1989.

فلسفة

– أحمد محمد رحومة

"الفكر الصوفي في ليبيا وخاصة لدى العيساوية، العروشية والخليلية/ إشراف عبد المقصود عبد الغني عبد المقصود"، – القاهرة: جامعة القاهرة – كلية دار العلوم، قسم الفلسفة الإسلامية، رسالة دكتوراه، 1995.

– صبري متولي منصور الشرقاوي

"الحب الإلهي عند صوفي القرنين الثالث والرابع الهجريين"، – القاهرة: جامعة القاهرة – كلية الآداب، فلسفة وأخلاق، رسالة ماجستير، 1986.

– عصام علي معوض فودة

"المنهج الصوفي عند عبد الرزاق القاشاني/ إشراف عبد اللطيف محمد العبد"، – القاهرة: جامعة القاهرة – كلية دار العلوم، رسالة ماجستير، 1985.

– فاغية قصبجي

"مفهوم المحبة في الفكر الجمالي الصوفي: دراسة مقارنة في شعر بن الفارض وفكر بن الدباغ"، – حلب: جامعة حلب – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، رسالة ماجستير، 2002.

– محمد يوسف بن الحاج محمد نور

"المنهج الصوفي في الأخلاق/ إشراف صالح موسى شرف"، – القاهرة: جامعة القاهرة – كلية دار العلوم، قسم الفلسفة الإسلامية، رسالة دكتوراه، 1974.

تراجم

– جعفر صادق سهيل

"عبد القادر الجيلاني ومذهبه في التصوف/ إشراف محمد كمال إبراهيم جعفر"، – القاهرة: جامعة القاهرة – كلية دار العلوم، قسم الفلسفة الإسلامية، رسالة ماجستير، 1975

– حامد محمود الزفري
"الإمام أحمد بن علي الرفاعي، عالم صوفي"، – القاهرة: جامعة الأزهر – كلية أصول الدين، رسالة ماجستير.
– حسين علي ريس المشهداني
"الإمام أبو عبد الرحمن السلمي الصوفي"، – بغداد: جامعة النهرين – العلوم الإسلامية، رسالة دكتوراه، 1996.
– عبد الناصر سعدي أحمد عبد الله
"اليافعي ومنهجه الصوفي مع تحقيق كتاب المحاسن الغالية/ إشراف عبد الفتاح أحمد الفاوي محمود"، – القاهرة: جامعة القاهرة – كلية دار العلوم، قسم الفلسفة الإسلامية، رسالة ماجستير، 1994.
– محمد حسن عبد اللطيف علي
"أحمد يس شرقاوي: حياته وأدبه الصوفي"، – أسيوط: جامعة الأزهر – كلية اللغة العربية، رسالة ماجستير، 1981.
– هبة إبراهيم علي
"أحمد اليسوي ومنهجه الصوفي من خلال ديوان الحكمة/ إشراف سعيد مراد"، – الزقازيق: جامعة الزقازيق – معهد الدراسات والبحوث الآسيوية، رسالة ماجستير ، 2004.

أدب

– إبراهيم إبراهيم بسيوني
"الشعر الصوفي في القرون الثلاثة الأولى للهجرة/ إشراف شوقي ضيف"، – القاهرة: جامعة القاهرة – كلية الآداب، رسالة ماجستير، 1963
– إبراهيم عبد الحافظ
"الشعر الصوفي الشعبي: دراسة ميدانية بمحافظة القليوبية"، – القاهرة: أكاديمية الفنون – المعهد العالي للفنون الشعبية، رسالة ماجستير، 1995
– أحمد الطريبق البدري
"الخطاب الصوفي في الأدب المغربي على عهد المولى إسماعيل"، – الرباط: جامعة محمد الخامس – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية وآدابها، رسالة دكتوراه.
– أحمد موافي
"البعد الصوفي في الأدب العربي الحديث: كتاب التجليات لجمال الغيطاني ومدارج الليلة الموعودة لوليم العروسي نموذجا/ إشراف محمد بلاجي"، – الرباط: جامعة محمد الخامس – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الجغرافيا، رسالة ماجستير، 1995.
– أحمد يسري عبد الونيس
"النثر الصوفي عند كتاب مصر المحدثين (1900 – 1940م)، – القاهرة: جامعة الأزهر – كلية اللغة العربية، رسالة دكتوراه، 1989.

- إدريس المنصوري
"الخطاب الصوفي: مقاربة منهجية نقدية/ إشراف محمد السرغيني"، – الرباط: جامعة محمد الخامس – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الفلسفة، رسالة دكتوراه، 1996.
- أمين يوسف عودة
"المقامات والأحوال في الشعر الصوفي في العصر العباسي/ إشراف نصرت صالح عبد الرحمن"، – عمان: الجامعة الأردنية – كلية الآداب، رسالة دكتوراه، 1996.
- إيمان السيد علي مرسال
"التناص الصوفي في شعر أدونيس/ إشراف جابر أحمد السيد عصفور"، – القاهرة: جامعة القاهرة – كلية الآداب، رسالة ماجستير، 1998.
- إيمان مطر مهدي
"الحلاج: دراسة أدبية في شعره الصوفي"، – الكوفة: جامعة الكوفة – كلية التربية، رسالة ماجستير، 1999.
- الحسن الشاهدي
"الأدب الصوفي بالمغرب في القرن التاسع الهجري: موضوعاته وخصائصه/ إشراف محمد بن شريفة"، – الرباط: جامعة محمد الخامس – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الأدب، رسالة دكتوراه، 1988.
- العلاء عبد الرحمن بن ساعد
"الأدب القصصي الصوفي من القرن الثالث إلى نهاية القرن الخامس"، – حلب: جامعة حلب – كلية الآداب والعلوم الإنسانية – قسم اللغة العربية وآدابها، رسالة ماجستير، 1984.
- حميدة صالح البلداوي
"الشعر الصوفي في الأندلس من العهد المرابطي حتى نهاية الحكم العربي: دراسة نقدية تحليلية"، – بغداد: جامعة بغداد – كلية الآداب، رسالة دكتوراه، 1990.
- خديجة توفيق
"توظيف النص الصوفي في شعر عبد الوهاب البياتي/ إشراف محمد بلاجي"، – الرباط: جامعة محمد الخامس – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الأدب، رسالة ماجستير، 1995.
- ربيعة ويس
"الشعر الصوفي بالمغرب على عهد الدولة المرينية (شعراء تازة نموذجا)/ إشراف علي لغزيوي"، – الرباط: جامعة محمد الخامس – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية وآدابها، رسالة دكتوراه، 1994.
- طالب أحمد المعمري
"توظيف الموروث الصوفي في الضعر العربي المعاصر: دراسة لنماذج مختارة"، – القاهرة: جامعة الدول العربية – معهد البحوث والدراسات العربية، رسالة دكتوراه، 2007.
- طلعت إبراهيم عبد الحكيم عبد القادر
"ابن الكيزاني الشاعر الصوفي: حياته وشعره/ إشراف عبد اللطيف عبد الحليم عبد الله"، – أسيوط:

جامعة الأزهر، رسالة ماجستير.

- عاطف جودة نصر

"الرمز الشعري عند الصوفيين/ إشراف إبراهيم عبد الرحمن محمد خليفة"، - القاهرة: جامعة عين شمس - كلية الآداب، رسالة دكتوراه، 1977.

- عبد الوهاب أمين أحمد

"التراث الأدبي للحلاج الصوفي وطبيعته الإبداعية وظواهره النقدية"، - سوهاج: جامعة جنوب الوادي - كلية الآداب، رسالة ماجستير، 1985

- عدنان حسين مطر العوادي

"الشعر الصوفي منذ نشأته حتى ظهور الغزالي"، - بغداد: جامعة بغداد - كلية الآداب، قسم اللغة العربية، رسالة ماجستير.

- عطية علي عطية

"الاتجاهات الفنية في الشعر الصوفي في مصر (1900 - 1950م)"، - الزقازيق: جامعة الأزهر - كلية اللغة العربية، رسالة دكتوراه، 1994.

- علي صافي حسين صافي

"الأدب الصوفي في مصر في القرن السابع الهجري/ إشراف عبد الحميد أحمد يونس"، - القاهرة: جامعة القاهرة - كلية الآداب، رسالة دكتوراه، 1966.

- فائز طه عمر

"النثر الصوفي في الأدب العربي إلى نهاية القرن الخامس الهجري"، - بغداد: جامعة بغداد - كلية الآداب، رسالة دكتوراه، 1990.

- قطب عبد العزيز بسيوني

"توظيف التراث الصوفي في الشعر العربي المعاصر في مصر في النصف الثاني من القرن العشرين"، - القاهرة: جامعة القاهرة - كلية دار العلوم، رسالة دكتوراه، 1999.

- لبنى أمين حسن عبد المهدي

"تلقي النص الشعري الصوفي: تجربة بن عربي الشعرية نموذجا/ إشراف يونس شنوان شديفات"، - إربد: جامعة اليرموك - كلية الآداب، رسالة ماجستير، 2002.

- مؤمن نياز محمد خان

"الأدب الصوفي في أفغانستان من القرن الثاني إلى القرن الرابع الهجري/ إشراف جودة عبد الله مصطفى"، - القاهرة: جامعة الأزهر - كلية اللغة العربية، رسالة ماجستير، 1986.

- محمد أحمد قريبيز

"الأدب الصوفي في الأندلس في عصر المرابطين والموحدين"، - حلب: جامعة حلب - كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية وآدابها، رسالة ماجستير، 1983.

- محمد حسن عبد العزيز أبو زيد

"الشعر الصوفي في القرن الثالث الهجري"، - القاهرة: جامعة الأزهر - كلية اللغة العربية، رسالة دكتوراه، 1983.

- محمد عبد المجيد أحمد الطواف
"الشعر الصوفي في العصر المملوكي"، – الزقازيق: جامعة الزقازيق – كلية الآداب، رسالة دكتوراه، 1993.
- محمد قريبيز
"الأدب الصوفي في الأندلس في عصر المرابطين والموحدين"، – حلب: جامعة حلب – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية وآدابها، رسالة ماجستير، 1986.
- محمد يعيش
"بنية الاختلاف والائتلاف في الشعر الصوفي المشرقي/ إشراف محمد السرغيني"، – الرباط: جامعة محمد الخامس – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية وآدابها، رسالة دكتوراه، 1993.
- مختار جبار
"الشعر الصوفي في الجزائر في العهد العثماني: دراسة موضوعية وفنية/ إشراف محمد عبد المطلب مصطفى، مصطفى عبد الشافي الشورى"، – القاهرة: جامعة عين شمس – كلية الآداب، رسالة دكتوراه.
- مصطفى محمد شوقي الجزار.
"الشعر الصوفي عند النابلسي مع تحقيق ديوان نفحة الصول في مدح الرسول/ إشراف إبراهيم الدسوقي، سيد حنفي حسنين"، – القاهرة: جامعة القاهرة – كلية الآداب، رسالة دكتوراه، 1994.
- ميادة التونجي
"شعر الغزل الصوفي في العهد العثماني"، – حلب: جامعة حلب – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، رسالة دكتوراه، 2000.
- نور الهدى الشريف الكتاني
"الأدب الصوفي في عصر الموحدين/ إشراف محمد بن شريفة"، – الرباط: جامعة محمد الخامس – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الأدب، رسالة دكتوراه، 1988.
- وفيق محمود سليطين
"الشعر الصوفي في القرن السابع الهجري/ إشراف جابر أحمد السيد عصفور"، – القاهرة: جامعة القاهرة – كلية الآداب، رسالة دكتوراه، 1995.

موسوعات وقواميس

- فريد الأنصاري
"المصطلح الصوفي عند الشاطبي/ إشراف الحسين غندور"، – الدار البيضاء: جامعة الحسن الثاني، المحمدية – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الدراسات الإسلامية، رسالة دكتوراه، 1999.

فنون

– إخلاص نور الدين عبد الظاهر

"الرقص الصوفي، قسم التمرينات والجمباز والتعبير الحركي/ إشراف سامية هانم أحمد عبده"، – القاهرة:– جامعة حلوان – كلية التربية الرياضية للبنات، رسالة ماجستير، 1976.

– حماد أبو زيد

"التناسب والإيقاع الصوفي في النظم القرآني/ إشراف أمجد الطرابلسي"، – الرباط: جامعة محمد الخامس – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، شعبة اللغة العربية وآدابها، رسالة دكتوراه، 1990.

– طارق عروس

"كرامات الصوفيين وفقا للتحليل الفني/ إشراف على حيدر"، – اللاذقية: جامعة تشرين – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، رسالة ماجستير، 1998.

– محمد أمين ولد فن

""الغناء الصوفي وانعكاساته على الشخصية الإنسانية"، – بغداد: جامعة بغداد – كلية الآداب، رسالة ماجستير، 1998.

حضارة وعمران

– أحمد بوكاري

"الإحياء والتجديد الصوفي في المغرب (1786 – 1912)/ إشراف محمد زنيبر"، – الرباط: جامعة محمد الخامس – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم تاريخ، رسالة دكتوراه، 1993.

– عبد العزيز بن محمد القشعمي

"الفكر الصوفي المعاصر وأثره في الثقافة في مصر/ إشراف عبد الله إبراهيم على الطريق"، – الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – كلية الشريعة، قسم الثقافة الإسلامية، رسالة ماجستير، 1990.

– مصري المحشر بيدين

"الفكر الصوفي بإندونيسيا/ إشراف عبد اللطيف محمد العبد"، – القاهرة: جامعة القاهرة – كلية دار العلوم، قسم الفلسفة الإسلامية، رسالة ماجستير، 1994.

– هانئ محمد المهدي

"الفكر الصوفي في خراسان وما وراء النهر في القرنين الرابع والخامس الهجريين/ إشراف مصطفى محمد حلمي"، – القاهرة: جامعة القاهرة – كلية دار العلوم، رسالة ماجستير، 1985.

تربية

– أحمد عبد الحميد أحمد أبو عرايس

"الفكر التربوي الإسلامي ومناهجه بين الفلاسفة والصوفيين في القرنين –الرابع والخامس– الهجريين"، – طنطا: جامعة طنطا – كلية التربية، رسالة ماجستير، 1992.

– حبيبة مذكوري بنموسى

"التربية بين التوجيهين العلمي والصوفي في المصادر الفكرية والأدبية المغربية: (من بداية العصر المرابطي إلى نهاية العصر السعدي)/ إشراف المختار بنعبلاوي"، – الرباط: جامعة محمد الخامس – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الأدب، رسالة دكتوراه، 1995.

– زهير خليل حسين برتاوي

"السلوك الصوفي عند الحارث المحاسبي وتحقيق كتابه آداب النفوس"، – القاهرة: جامعة القاهرة – كلية الآداب، فلسفة وأخلاق، رسالة ماجستير، 1976.

– سيد محمود محمد الأبوز

"اتجاهات الفكر الصوفي في القرن السابع الهجري وآثارها التربوية/ إشراف حامد طاهر"، – القاهرة: جامعة القاهرة – كلية دار العلوم، رسالة ماجستير، 1985.

– محروس سيد أحمد محمد

"الأنوار في السلوك الصوفي/ إشراف محمد جلال شرف"، – الإسكندرية: جامعة الإسكندرية – كلية الآداب، رسالة ماجستير، 1993.

– محمد علي عليوة عزب

"التربية الخلقية في الفكر الصوفي الإسلامي"، – الزقازيق: جامعة الزقازيق – كلية التربية، رسالة دكتوراه، 1993.

د– المتصوفة

تاريخ

– محمد صبري محمد يوسف

"دور المتصوفة في تاريخ مصر في العصر العثماني (1517 – 1798م)/ إشراف عاصم الدسوقي"، – أسيوط: جامعة أسيوط – كلية الآداب، رسالة ماجستير، 1992.

اجتماع

– أحمد الوارث

"الأولياء والمتصوفة ودورهم الاجتماعي والسياسي في المغرب خلال القرنين 17 و18/ إشراف أحمد بوشرب"، – الرباط: جامعة محمد الخامس – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم جغرافيا، رسالة دكتوراه، 1990.

أدب

– حلمي عبد الله حسين عدوي

"ألفاظ المتصوفة: دراسة دلالية في أعمال بن عربي النثرية والشعرية"، – نابلس: جامعة النجاح الوطنية – كلية الآداب، رسالة ماجستير، 2000.

فنون

– نجمة أحمد محمود أبو حرب

"جدلية الوجد والسماع عند متصوفة القرن الثالث الهجري/ إشراف أديب نايف ذياب"، – عمان: الجامعة الأردنية – كلية الشريعة، رسالة ماجستير، 1990.

تربية

– محمد عبد المنعم صالح واصل

"آداب الطعام والعادات الغذائية عند متصوفة الإسلام"، – القاهرة: جامعة القاهرة – كلية الآداب، فلسفة وأخلاق، رسالة ماجستير، 1967.

الكتب الإنجليزية

1 - Books

- Abdul-Jaber، Faleh
  Ayatollahs، Sufis and Ideologies: State، Religion and Social Movements in Iraq.- London: Saqi Books، 2002.- 290p.-
- Abrahamov، Binyamin
  Divine Love in Islamic Mysticism: The Teachings of al-Ghazali and al-Dabbagh.- Richmond، Surrey: Curzon Press Limited، 2001.- 288p.
- Addas، Claude
  Ibn 'Arabi: The Voyage of No Return.- Cambridge: Islamic Texts Society، The، 2000.- 134p.
- Al-Badawi، Mostafa
  Sufi Sage of Arabia: Imam 'Abdallah ibn "Alawi al-Haddad.- Cambridge: Islamic Texts Society، The، 2005.- 238p
- Al-Ghazali، Abu Hamid Muhammad
  The Niche of Lights.- Provo، Utah: Brigham Young University Press، 1998.- 300p.
- Al-Jerrahi، Sheikh Muzaffer Ozak
  Irshad: Wisdom of a Sufi Master.- New York: Amity House، 1988.- 680p
- Al-Makhzoumi، Al-Sayed Haroun Ibn Hussein
  The Fountains of Pleasure.- London: Quartet، 1988.- 125p.
- Aminrazavi، Mehd
  Suhrawardi and the School of Illumination.- London: RoutledgeCourzon، 1996.- 182p.
- Amuli، Sayyid Haydar
  Inner Secrets of the Path.- Shaftesbury، UK: Element Books، 1989.- 224p.-
- Andrae، Tor
  In the Garden of Myrtles: Studies in Early Islamic Mysticism.- Albany، New York: State University of New York Press 1987.- 157p.-
- Ansari، Abdul Haq
  Sufism and Shari'ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism.- Leicester، UK: Islamic Foundation، The، 1986.- 368p.
- Arabi، Muhyiddin Ibn
  Journey to the Lord of Power: A Sufi Manual on Retreat.- Rochester، VT: Inner Traditions International، 1989.- 116p.
- Ardalan، Nader
  The Sense of Unity: The Sufi Tradition in Persian Architecture.- Chicago: University of Chicago Press، 1987.- 151p.

- As-Sulami ، Abu Abd Ar-Rahman
  Early Sufi Women: Dhikr an-Niswa al-Muta'abbidat as-Sufiyyat.- Louisville، Kentucky: Fons Vitae، 1999.- 334p
- Attar، Farid-ud-Din
  The Conference of the Birds.- London: Penguin Books، 1986.- 234p
- Baldick، J
  Mystical Islam: An Introduction to Sufism.- London: I.B.Tauris، 1989.- 192p.
- Bayat، Mangol
  Mysticism and Dissent: Socioreligious Thought in Qajar Iran.- Syracuse، N.Y: Syracuse University Press، 1982.- 230p.
- Beigman، Nicolas H
  Egypt: Moulids - Saints - Sufis.- The Hague: Gray Schwartz Publishers، 1990.- 193p.
- Bennigsen، Alexandre
  Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union.- Berkeley، California: University of California Press، 1986.- 195p.
- Bishop، Donald H
  Mysticism and the Mystical Experience: East and West.- Selinsgrove، Pa: Susquehanna University Press، 1995.- 352p.
- Burrell، David B
  Al-Ghazali's Faith in Divine Unity and Trust in Divine Providence.- Dublin، Ireland: Four Courts Press Ltd، 2001.- 202p.
- Butani، D H
  The Melody and Philosophy of Shah Latif (17th Century Sufi، Sind، Pakistan).- New Delhi: Promilla Publishers، 1991.- 95p.
- Center، Sufi
  Eternal Garden: Mysticism، History، and Politics at a South Asian.- Albany، New York: State University of New York Press، 1992.- 386p
- Chittick، William C
  The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-'Arabi's Metaphysics of Imagination.- Ithaca، N.Y: State University of New York Press، 1989.- 768p.
- Chittick، William C
  Faith and Practice of Islam: Three Thirteenth Century Sufi Texts.- Albany، New York: State University of New York Press، 1992.- 306p.
- Chittick، William C
  Imaginal Worlds: Ibn Al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity.- Albany، New York: State University of New York Press، 1994.- 220p.
- Chittick، William C
  The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn Al-'Arabi's Cosmology.- Albany، New York: State University of New York Press، 1997.- 483p.
- Danner، Victor
  The Book of Wisdom.- New York: Paulist Press، 1978.- 233p.

- Danto، Arthur C
Mysticism and Morality: Oriental Thought and Moral Philosophy.– New York: Columbia University Press، 1987.– 127p.
- Ernst، Carl W
Words of Ecstasy in Sufism.– Albany، New York: State University of New York Press، 1985.– 184p.
- Ernst، Carl W
Eternal Garden: Mysticism، History، and Politics at a South Asian Sufi Center.– Albany، New York: State University of New York Press، 1992.– 386p.
- Fernandes، L
The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt: The Khanqah.– Berlin: Klaus Schwarz، 1988.– 205p.
- Friedmann، Yohanan
Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of his Thought and a Study of his Image in the Eyes of Posterity.– New Delhi: Oxford University Press، 2000.– 130p.
- Garnett، Lucy M J
Dervishes of Turkey.– London: Octagon Press، 1990.– 202p.
- Goodenough، Sherifa Lucy
Akibat، Life after Death: Sufism is the Religious Philosophy of Love، Harmony and Beauty.– London: Sufi Pub. Society، The، 1918.– 57p.
- Haeri، Shaykh Fadhlalla
Beams of Illumination from the Divine Revelation.– Texas: Zahra Publications، 1986.– 333p.
- Haeri، Shaykh Fadhlalla
The Elements of Sufism.– Shaftesbury، UK: Element Books، 1989.– 198p.
- Haeri، Shaykh Fadhlalla
The Sufi Way to Self-Unfoldment.– Shaftesbury، UK: Zahra Publications، 1987.– 104p.
- Haeri، Shaykh Fadhlalla
Beginning's End.– London: Kegan Paul International، 1987.– 180p.
- Hoffman، Valerie J
Sufism، Mystics، and Saints in Modern Egypt.– Columbia، South Carolina: University of South Carolina Press، 1995.– 377p.
- Hoffman، Valerie J
Sufism، Mystics and Saints in Modern Egypt.– Columbia، South Carolina: University of South Carolina Press، 1995.– 461p.
- Homerin، Emil
From Arab Poet to Muslim Saint: Ibn Al-Farid، His Verse and his Shrine.– Cairo: American University in Cairo Press، The، 2001.– 176p.
- Ibn Abbad
Ibn Abbad of Ronda: Letters on the Sufi Path.– New Jersey: Paulist Press، 1986.– 257p.

- Inati، Shams C
  Ibn Sina and Mysticism: Remarks and Admonitions.- London: Kegan Paul International، 1996.- 114p.
- Islam، Azizun Nahar
  The Nature of Self، Suffering، and Salvation، with Special Reference to Budhism and Islam.- Allahabad: Vohra Publishers، 1987.- 219p.
- Jamil، A K
  Sufis in the Mongol Era.- Lahore: Alpha Bravo، 1986.- 246p.
- Jilani، Syed Abdul Qadir
  Futuh Al Ghaib (Revelation of the Unseen).- New Delhi: Kitab Bhavan، 1986.- 154p.
- Jong، F De
  Sufi Orders in Ottoman and Post-Ottoman Egypt and the Middle East: Collected Studies.- Istanbul: Isis Press، The، 2000.- 274p.
- Karamustafa، Ahmet T
  Sufism: The Formative Period.- Berkeley، California: University of California Press، 2007.- 256p.
- Karamustafa، Ahmet T
  God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period، 1200-1550.- Salt Lake City، Utah: University of Utah Press، 1994.- 166p.
- Karrar، Ali Salih
  The Sufi Brotherhoods in the Sudan.- Evanston، IL: Northwestern University Press، 1992.- 234p.
- Khan، Hazrat Inayat
  The Sufi Message، Vol.1: The Way of Illumination.- New Delhi: Motilal Banarasidas Publishers، 1988.- 255p.
- Khan، Hazrat Inayat
  The Sufi Message، Vol.11: The Mysticism of Music، Sound and Word.- New Delhi: Motilal Banarasidas Publishers، 1988.- 274p.
- Khan، Hazrat Inayat
  Mental Purification and Healing.- New Delhi: Motilal Banarasidas Publishers، 1989.- 299p.
- Khomeini، Ayatulla Uzma
  Worship and Self-Development.- Tehran: Foreign Department of Benizad Bathat، 1986.- 225p.
- Khosla، K
  The Sufism of Rumi.- Shaftesbury، UK: Element Books، 1987.- 255p.
- Kloppenborg، Ria
  Female Stereotypes in Religious Traditions (Studies in the History of Religions).- Leiden: Brill Academic Publishers، 1995.- 261p.
- Knysh، Alexander D
  Islamic Mysticism: A Short History.- Leiden: E. J. Brill، 2000.- 358p.
- Knysh، Alexander D
  Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image

in Medieval Islam.– Albany، New York: State University of New York Press، 1999.– 449p.

- Kose، Ali
Conversion to Islam.– London: Kegan Paul International، 1996.– 182p.
- Lewisohn، Leonard
Classical Persian Sufism: From its Origin to Rumi.– London: Khaniqahi–Nimatullahi Publications، 1994.– 704p.
- Lings ، Martin
What is Sufism?.– Cambridge: Islamic Texts Society، The، 1999.– 134p.
- Lings، Martin
Sufi Poems: A Mediaeval Anthology.– Cambridge: Islamic Texts Society، The، 2005.– 116p.
- Lings، Martin
Symbol and Archetype: A Study of the Meaning of Existence.– Cambridge: Quinta Essentia، 1991.– 141p.
- Lings، Martin
A Sufi Saint of the Twentieth Century: Shaikh Ahmad al–'Alawi.– Cambridge: Islamic Texts Society، The، 1993.
- Mcgregor، Richard J A
Sanctity and Mysticism in Medieval Egypt: The Wafa Sufi Order and the Legacy of Ibn 'arabi.- Albany، New York: State University of New York Press، 2006.– 246p.
- McHugh، Neil
Holymen of the Blue Nile: The Making of an Arab–Islamic Community in the Nilotic Sudan، 15001850–.- Evanston، IL: Northwestern University Press، 1994.– 280p.
- Moosa، Matti
Extremist Shiites: The Ghulat Sects.– Syracuse، N.Y: Syracuse University Press، 1988.– 580p.
- Muhaiyaddeen، M R Bawd
Islam and World Peace: Explanations of a Sufi.– Philadelphia، Pennsylvania: Fellowship Press، The، 1987.– 163p.
- Mutahari، Murtada
Understanding Islamic Sciences: Philosophy، Theology، Mysticism، Morality، Jurisprudence.– London: Saqi Books، 2002.– 260p.
- Nasr، Seyyed Hossein
Islamic Studies: Essays on Law and Society، the Sciences، and Philosophy and Sufism.– Beirut: Librairie Du Liban، 1967.– 155p.
- Nasr، Seyyed Hossein
Islamic Art and Spirituality.– Cambridge: Islamic Texts Society، The، 1987.– 213p.
- Nasr، Seyyed Hossein
Islamic Spirituality: Foundations.– London: Routledge & Kegan Paul، 2007.– 480p.

- Nettler، Ronald L
  Sufi Metaphysics and Qur'anic Prophets: Ibn Arabi's Thought and Method in the Fusus al-Hikam.- Cambridge: Islamic Texts Society، The، 2002.- 160p.
- Netton، Ian Richard
  Sufi Ritual: The Parallel Universe.- London: RoutledgeCourzon، 2000.- 219p.
- Nicholson، Reynold Alleyne
  The Mystics of Islam.- London: Routledge & Kegan Paul، 1963.- 178p.
- Nicholson، Reynold Alleyne
  Studies in Islamic Mysticism.- Richmond، Surrey: Curzon Press Limited، 1994.- 282p.
- Nimtz، August H
  Islam and Politics in East Africa: The Sufi Order in Tanzania.- Minneapolis، MN: University of Minnesota Press، 1980.- 234p.
- Nizami، Khaliq Ahmad
  Historical Role of Three Auliya' of South Asia.- Karachi: University of Karachi، 1987.- 84p.
- Norris، H T
  Sufi Mystics of the Niger Desert: Sidi Mahmud and the Hermits of Air.- Oxford: Clarendon Press، The، 1990.- 180p.
- Nurbakhsh، Javad
  Sufi Women (Revised Edition).- London: Khaniqahi-Nimatullahi Publications، 1990.- 264p.
- Nurbakhsh، Javad
  Sufism IV.- London: Kegan Paul International، 1989.- 166p.
- Nurbakhsh، Javad
  Sufi Symbolism: The Nurbakhsh Encyclopedia of Sufi Terminology. Vol. II: Love، Lover، Beloved، Allusions and Metaphors.- London: Khaniqahi-Nimatullahi Publications، 1987.- 193p.
- O'Fahey، R. S.
  Enigmatic Saint: Ahmad Ibn Idris and the Idrisi Tradition.- Evanston، IL: Northwestern University Press، 1994.- 261p.
- Qureshi، Regula Burckhardt
  Sufi Music of India and Pakistan: Sound، Context and Meaning in Qawwali.- Leiden: E. J. Brill، 1986.- 300p.
- Renard، John
  Seven Doors to Islam: Spirituality and the Religious Life of Muslims.- Berkeley، California: University of California Press، 1996.- 317p.
- Riddell، Peter G
  Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses.- London: C. Hurst & CO، 2001.- 349p.
- Ridgeon، Lloyd
  Persian Metaphysics and Mysticism Selected Works of 'Aziz Nasaffi.- Richmond، Surrey: Curzon Press Limited، 2001.- 248p.

- Rumi، Jalalud-Din
  This Longing: Poetry، Teaching Stories and Letters of Rumi (Tr. C. Barks and J. Moyne).- Shaftesbury، UK: Element Books، 1989.- 96p.
- Ruthven، Malise
  Islam in the World.- Oxford: Oxford University Press، 2000.- 504p.
- Sajjad، Ali Khan
  The Sufi Hermit of the Rocks: The Conquest of Self Ancient Wisdom for Modern Times.- Amman: Aakif Book Depot، 1987.- 156p.
- Schimmel، Annemarie
  As through a Veil: Mystical Poetry in Islam.- New York: Columbia University Press، 1987.- 359p.
- Schimmel، Annemarie
  Mystical Dimensions of Islam.- Chapel Hill، North Carolina: University of North Carolina Press، 1975.- 512p.
- Shafii، Mohammad
  Freedom from the Self: Sufism، Meditation and Psychotherapy.- New York: Human Sciences Press، 1988.- 260p.
- Shafii، Mohammad
  Freedom from the Self: Sufism، Meditation and Psychotherapy.- New York: Human Sciences Press، 1988.- 260p.
- Shah، Idris
  Wisdom of the Idiots.- London: Octagon Press، 1989.- 179p.
- Shakoor، Muhyiddin
  The Writing on the Water; Chronicles of a Seeker on the Islamic Sufi Path.- Shaftesbury، UK: Element Books، 1988.- 208p.
- Siddiqi، Muhammad Suleman
  The Bahmani Sufis (14th Century Southern India).- New Delhi: Idarah-i-Adabiyat-i-Delli، 1989.- 276p.
- Sirriyeh، Elizabeth
  Sufi Visionary of Ottoman Damascus: Abd Al-Ghani Al-Nabulusi، 1641-1731.- London: Routledge، 2005.- 172p.
- Sirriyeh، Elizabeth
  Sufis and Anti-Sufis: The Defence، Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World.- London: RoutledgeCourzon، 1998.- 288p.
- Smith، Margaret
  Readings from the Mystics of Islam.- Ann Arbor، Michigan: University Microfilms، 1972.- 144p.
- Smith، Margaret
  Muslim Women Mystics.- Oxford: Oneworld Publications، 2001.- 224p.
- Smith، Margaret
  An Early Mystic of Baghdad: A Study of the Life and Teaching of Harith B. Asad Al-Muhasibi، A.D. 781857-.- London: Sheldon Press، 1977.- 311p.

- Spaulding، Jay
An Islamic Alliance: Ali Dinar and the Sanusiyya، 19061916–.– Evanston، IL: Northwestern University Press، 1994.– 190p.
- Stepaniants، Marietta T
Sufi Wisdom.– Albany، New York: State University of New York Press، 1994.– 132p.
- Stoddart، William
Sufism: The Mystical Doctrines and Idea of Personality.– New Delhi: Aryan Books International، 2002.– 178p.
- Suvorova، Anna
Muslim Saints of South Asia: The Eleventh to Fifteenth Centuries.– New York: RoutledgeCourzon، 2004.– 244p.
- Suvorova، Anna
Muslim Saints of South Asia: The Eleventh to Fifteenth Centuries.– New York: RoutledgeCourzon، 2004.– 244p.
- Trix، Frances
Spiritual Discourse: Learning with an Islamic Master.– Philadelphia، Pennsylvania: University of Philadelphia Press، 1993.– 189p.
- Tweedie، lima
The Chasm of Fire: A Woman's Experience of Liberation through the Teachings of a Sufi Master.– Shaftesbury، UK: Element Books، 1988.– 208p.
- Vikor، Knut S
Sufi and Scholar on the Desert Edge: Muhammad B. Ali al–Sanusi and his Brotherhood.– Evanston، IL: Northwestern University Press، 1995.– 310p.
- Waugh، Earle H
The Munshidin of Egypt: Their World and their Song.– Columbia، South Carolina: University of South Carolina Press، 1989.– 246p.
- Weismann، Itzchak
Taste of Modernity: Sufism، Salafiyya، and Arabism in Late Ottoman Damascus.– Leiden: Brill Academic Publishers، 2000.– 343p.
- Westerlund، David
African Islam and Islam in Africa: Encounters between Sufis and Islamists.– Columbus، Ohio: Ohio State University Press، 1997.– 347p.
- Yazdi، Mehdi Ha'iri
Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence.– Albany، New York: State University of New York Press، 1992.– 248p.
- Zaehner، R C
Mysticism، Sacred and Profane: An Inquiry into some Varieties of Praeter–Natural Experience.– Oxford: Clarendon Press، The، 1957.– 258p.

2 -Thesis

- Abd El-Kader، A H
  Al-Junayd: A Study of a Third/Ninth Century Mystic with an Edition and Annotated Translation of his Writings/ London: University of London- School of Oriental and African Studies- 1948.- Ph.D.
- Abun-Nasr، J
  The Tijaniyya Order/ Oxford: University of Oxford- School of Graduate Studies- 1962.- D.Phil.
- Adal، Youmna A
  Sufism in Ibn Khaldun: An Annotated Translation of the 'Shifa Al-Sa'il Li-Tahdhib Al-Masa'il'/ Bloomington، Indiana: Indiana University- School of Graduate Studies- 1990.- 378p.- Ph..
- Affifi، A E
  The Mystical Philosophy of Muhi Al-Din Ibn Al-'Arabi/ Cambridge، England: University of Cambridge- School of Graduate Studies- 1930.- Ph.D.
- Ahmad، R
  Tafsir in Sufi Literature، with Particular Reference to Abu Al-Qasim Al-Ouashairi/ Cambridge، England: University of Cambridge- School of Graduate Studies- 1969. - Ph.D.
- Al-Aattas، Syed Muhammad Naquib
  The Mysticism of Hamzah Fansuri/ London: University of London- School of Oriental and African Studies- 1966.- Ph.D.
- Al-Assal، A M
  Asceticism in Early Islam، with an Edition of Part of the Kitab Al-Zuhd W'al-Raqa'iq of Ibn Al-Mubarak/ Cambridge، England: University of Cambridge-School of Graduate Studies- 1968.- Ph.D.
- Al-Dijaili، Yehya S
  An Inquiry into the True Relationship between Sufism and Islam/ Ann Arbor، Michigan: University Microfilms International- School of Graduate Studies- 1981.- 215p.- Ph.D.
- Al-Geyoushi، M I
  Al-Tirmidhi: His Work and his Opinions on Sufism/ London: University of London- School of Oriental and African Studies- 1970.- Ph.D.
- Al-Nashar، A S
  The Poetry and Mystical Philosophy of Al-Shushtari/ Cambridge، England: University of Cambridge- School of Graduate Studies- 1951.- Ph.D.
- Al-Sammarai، Q A
  The Theme of the Ascension in Sufi Writings، with Special Reference to Kitab Al-Mi'raj of Al-Qushairi/ Cambridge، England: University of Cambridge- School of Graduate Studies- 1965.- Ph.D.
- Amjadi، Mohammad Taghi
  The Psychological Dimension of the Concept of the Spiritual Heart in the Mystical Poetry of Hafez (Iran)/ Ferrer، Jorge; San Francisco، California: California

Institute of Integral Studies- School of Graduate Studies- 2006.- Ph.D.

- Armstrong، Amatullah
  The Artist Transformed: Sufi Views on the Development of the Self and Art/ Brisbane، Queensland: Queensland University of Technology- School of Graduate Studies- 1997.
- Asani، Ali Sultaan Ali
  The 'Bujh Niranjan': A Critical Edition of a Mystical Poem in Medieval Hindustani with its Khojki and Gujarati Recensions/ Cambridge، Massachusetts: Harvard University- School of Graduate Studies- 1984.- 513p.- Ph.D.
- Austin، R W
  Studies on the Mahiyat Al-Qalb، a Mystical Treatise of Ibn 'Arabi، Accompanied by a Critical Edition of the Text/ London: University of London- School of Oriental and African Studies- 1965.- Ph.D.
- Bashir، Shahzad
  Between Mysticism and Messianism: The Life and Thought of Muhammmad Nurbaks (d.1464)/ Bowering، Gerhard; New Haven، Connecticut: Yale University- School of Graduate Studies- 1997.- 352p.- S. T. D.
- Basu، S
  Mystical Doctrine of Farid-Ud-Din، 'Attar'، based on his Mantiq Ut-Tair/ Durham: University of Durham- School of Graduate Studies- 1967.- Ph.D.
- Bernikho-Canin، Rhimou
  Saints، Sufis and Sultans: The Zawiya of Wazzan، Moroccan Sufi Order (1792--1892)/ Santa Barbara، Ca: University of California، Santa Barbara- School of Graduate Studies- 2004.- 321p.- Ph.D.
- Cameron، A J
  Abu Dharr Al-Ghifari: An Examination of his Image in the Hagiography of Islam/ Leicester، UK: University of Leicester- School of Graduate Studies- 1972.- Ph.D.
- Christensen، Linda
  The Spiritual Life from the Perspectives of Islam and Christianity: The Stages of the Spiritual Life in the Teachings of Al-Ghazali and St Teresa of Ávila/ Vancouver، British Columbia: University of British Columbia، The- School of Graduate Studies- 1987.- M.A.
- Cornell، Vincent Joseph
  Mirrors of Prophethood: The Evolving Image of the Spiritual Master in the Western Maghrib from the Origins of Sufism to the End of the Sixteenth Century/ Oakland، California: University of California، Riverside- School of Graduate Studies- 1989.- 758p.- Ph.D.
- Dagli، Caner K
  From Mysticism to Philosophy (and back): An Ontological History of the School of the Oneness of Being (Ibn al-'Arabi)/ Princeton، New Jersey: Princeton University- School of Graduate Studies- 2006.- 133p.- Ph.D.
- Dali، Ahmed Elmustaf
  A Step towards constructing a Foundation for a Philosophy of Education: A

Sufi Perspective/ Athens، Ohio: Ohio University- School of Graduate Studies- 1996.- 122p.- Ph.D.

- Damrel، David William
  Forgotten Grace: Khwaja Khawand Mahmud Naqshbandi in Central Asia and Mughal India/ Durham، North Carolina: Duke University- School of Graduate Studies- 1991.- 323p.- Ph.D.
- De Waard، Hendrik
  The Spiritual Experience of Al-Ghazzali: A Christian Response/ Pasadena، CA: Fuller Theological Seminary- School of Graduate Studies- 1981.- 243p.- D.Miss..
- Degorge، Barbara T
  The Political Influence of Sufi Brotherhoods in the Sudan and China: A Study of the Khatmiyya، Mahdiyya and Naqsbandiyya/ Borrero، Mauricio; Queens، New York: St. John's University- School of Graduate Studies- 1999.- 141p.- D.A.
- Doerre، Sharon Louise
  Children of the Zawiya: Narratives of Faith، Family، and Transformation among Sufi Communities in Modern Damascus (Syria)/ Austin، Texas: University of Texas at Austin، The- School of Graduate Studies- 2004.- 239p.- Ph.
- Doi، Abdur Rahman Ibrahim
  Muhibb Allah Ilahabadi: A Study of the Life and Personality of Shaikh Muhibb Allah B. Mubariz B. Pir، together with a Survey of his Mystical Theology and Philosophy/ Cambridge، England: University of Cambridge- School of Graduate Studies- 1965.- Ph.D.
- El-Sheibi، K M
  Studies in the Interaction of Sufism and Shi'ism to the Rise of the Safawids/ Cambridge، England: University of Cambridge- School of Graduate Studies- 1961.- Ph.D.
- Femeley، J E
  The One and the Many: A Study of some Mystical Movements in Europe in the Twelfth and Thirteenth Centuries، with some Reference to Islamic and Hindu Mysticism/ Oxford: University of Oxford- School of Graduate Studies- 1974.- D.Phil..
- Gaafar، M K
  The Sufi Doctrine of Sahl Al-Tustari، with a Critical Edition of his Risalat Al-Huruf/ Cambridge، England: University of Cambridge- School of Graduate Studies- 1966.- Ph.D.
- Gok، I
  Three Treatises on the Mawlawi Order/ Lancaster: Lancaster University- School of Graduate Studies- 1977.- M.Litt.
- Helms، Barbara Lois
  Rabi'ah Al-'Adawiyah as Mystic، Muslim and Woman/ Montreal، Quebec: McGill University- School of Graduate Studies- 1993.- 138p.- M.A..
- Huda، Qamar-ul
  The Sufi Order of Shaikh 'Abu Hafs 'Umar al-Suhrawardi and the Transfer of

Suhrawardiyya Religious Ideology to Multan/ Morony، Michael G; Los Angeles، CA: University of California، Los Angeles– School of Graduate Studies– 1998.– 312p.– Ph.D.

- Husin، Muhammad Said
  Ibn Jama'ah's Educational Thought/ Montreal، Quebec: McGill University– School of Graduate Studies– 1995.– M.A.
- Hutson، Alaine Stacy
  We are many: Women Sufis and Islamic Scholars in Twentieth Century Kano، Nigeria/ Bloomington، Indiana: Indiana University– School of Graduate Studies– 1997.– 247p.– Ph.D..
- Istrabadi، Zaineb S
  The Principles of Sufism ('Qawa'id Al–Tasawwuf'): An Annotated Translation with Introduction/ Bloomington، Indiana: Indiana University– School of Graduate Studies – 1988.– 286p.– Ph.D..
- Jamil، K M
  The Main Features of Thirteenth–Century Mysticism in Persia/ London: University of London– School of Oriental and African Studies– 1951.– M.A
- Johnson، Kathryn Virginia
  The Unerring Balance: A Study of the Theory of Sanctity (Wilayah) of 'Abd Al–Wahhab Al–Sha'rani/ Cambridge، Massachusetts: Harvard University– School of Graduate Studies– 1985.– 476p.– Ph.D..
- Johnson، Pamela Ryden
  A Sufi Shrine in Modern Tunisia/ Oakland، California: University of California، Riverside– School of Graduate Studies– 1979.– 232p.– Ph.D..
- Johnston، Sharilee Mehera
  Poetics of Performance: Narratives، Faith and Disjuncture in Qawwali (India)/ Sherzer، Joel; Austin، Texas: University of Texas at Austin، The– School of Graduate Studies– 2000.– 446p.– Ph.D.
- Jones، R A
  A Study from Mâlay Manuscripts of the Legend of the Islamic Sufi Saint Ibrahim Ibn Adham/ U.K: External University– School of Graduate Studies– 1969.– Ph.D.
- Khuluq، Lathiful
  Kyai Haji Hasyim Asy'ari's Religious Thought and Political Activities (1871–1947)/ Montreal، Quebec: McGill University– School of Graduate Studies– 1997.– 130p.– M.A..
- Khushaim، A F
  Ahmad Zarruq: His Life and Works/ Durham: University of Durham– School of Graduate Studies– 1972.– Ph.D..
- Lizzio، Kenneth Paul
  Saving Grace: Naqshbandi Spiritual Transmission in the Asian Sub–continent، 19281997– (Afghanistan، Pakistan)/ Clancy–Smith، Julia Ann; Smith، Charles D; Tucson، Arizona: University of Arizona، The– School of Graduate Studies– 1998.– 268p.– Ph.D..
- Maalouf، E

A Critical Edition of Kitab Al-Lamahat by Sihab Al-Din Yahya Al-Suhrawardi/ Cambridge، England: University of Cambridge- School of Graduate Studies- 1967.- Ph.D..

- Mackeen، Abdul Majid Muhammad
  Studies in the Origins and Development of Al-Shadhiliyyah/ London: University of London- School of Oriental and African Studies- 1961.- Ph.D.
- Malamud، Margaret Irene
  The Development of Organized Sufism in Nishapur and Baghdad from the Eleventh to the Thirteenth Century/ Oakland، California: University of California، Riverside- School of Graduate Studies- 1990.- 160p.- Ph.D..
- Massoud، Sami Gabriel
  Sufis، Sufi Turuq and the Question of Conversion to Islam in India: An Assessment/ Montreal، Quebec: McGill University- School of Graduate Studies- 1997.- 265p.- M.A..
- McLaughlin، Glen Wade
  Sufi، saint، Sharif: Muhammad Fadil wuld Mamin. His Spiritual Legacy، and the Political Economy of the sacred in Nineteenth Century Mauritania/ Evanston، IL: Northwestern University- School of Graduate Studies- 1997.- 265p.- Ph.D..
- Mohamed Shukri، M A
  The Mystical Doctrine of Abu Talib Al-Makki as found in his Book Qut Al-Qulub/ Edinburgh، Scotland: University of Edinburgh- School of Graduate Studies- 1976.- Ph.D.
- Mohamed، A Y
  Sufi Poetry in Somali: Its Themes and its Imagery/ London: University of London- School of Oriental and African Studies- 1977.- Ph.D..
- Moriah، D G
  The Social Structure of the Sufi Associations in Egypt in the Eighteenth Century/ London: University of London- School of Oriental and African Studies- 1963.- Ph.D.
- Mulyati، Sri
  The Educational Role of the Tariqa Qadiriyya Naqshbandiyya with Special Reference to Suryalaya/ Montreal، Quebec: McGill University- School of Graduate Studies- 2003.- Ph.D..
- Nimtz، August Harrison
  The Role of the Muslim Sufi Order in Political Change: An Overview and Micro-Analysis from Tanzania/ Bloomington، Indiana: Indiana University- School of Graduate Studies- 1973.- 613p.- Ph.D..
- Omer، Hassan A
  Islamic Fundamentalism and the Sudanese ruling Bloc: An Interpretation/ Lele، J K; Kingston، Ontario: Queen's University- School of Graduate Studies- 1999.- 258p.- M.A..
- Osmah، K K
  Aspects of Sufism in the Sudan/ Durham: University of Durham- School of Graduate Studies- 1975.- M.A..

- Qadiri، K H
  Hazrat Mohani: A Study of his Life and Poetry/ London: University of London– School of Oriental and African Studies– 1972.– Ph.D.
- Qarib Allah، Abasalih Muhammad Al–Fatih
  The Philosophy and History of Al–Khalwa in the Sudan/ Pennsylvania: Pennsylvania State University، The– School of Graduate Studies– 1988.– 236p.– Ph.D.
- Qureshi، Regula Burckhardt
  Qawwali: Sound، Context and Meaning in Indo–Muslim Sufi Music/ Edmonton، Alberta: University of Alberta– School of Graduate Studies– 1981.– Ph.D..
- Rama Krishna، L
  Punjabi Sufi Poets/ London: University of London– School of Oriental and African Studies 1934.– Ph.D..
- Said، Nurman
  Al–Ghazali's Works and their Influence on Islam in Indonesia/ Montreal، Quebec: McGill University– School of Graduate Studies– 1992.– 114p.– M.A..
- Shaikh، Sa'diyya
  Spiritual Cartographies of Gender: Ibn 'Arabi and Sufi Discourses of Gender، Sexuality and Marriage/ Philadelphia، Pennsylvania: Temple University– School of Graduate Studies 2004.– 268p.– Ph.D.
- Siddiqi، M H
  The Formation of Early Islamic Mysticism: Its Parallels and Contacts with Christian Mysticism/ Birmingham: University of Birmingham– School of Graduate Studies– 1969.– M.A..
- Syed، M H
  Qadhi Mahmud Bahri: A Mystic Poet of the Twelfth Century A.H.: His Times، Life and Work/ London: University of London– School of Oriental and African Studies– 1932.– Ph.D.
- Tahir، I A
  Scholars، Sufia، Saints and Capitalists In Kano، 19041974–: The Pattern of Bourgeois Revolution in an Islamic Society/ Cambridge، England: University of Cambridge– School of Graduate Studies; 1977.; Ph.D.
- Vakily، Abdollah
  Ali Shariati and the Mystical Tradition of Islam/ Montreal، Quebec: McGill University– School of Graduate Studies– 1991.– 210p.– M.A..
- Von Schlegell، Barbara Rosenow
  Sufism in the Ottoman Arab World: Shaykh 'Abd Al–Ghani Al–Nabulusi (d. 11431731/)/ Oakland، California: University of California، Riverside– School of Graduate Studies 1997.– 326p.– Ph.D.
- Warren، Marianne Elizabeth
  The Maharashtrian 'Sufi' Context of Hazrat Sri Sai Baba of Shirdi (18381918–)/ Toronto: University of Toronto– School of Graduate Studies– 1996.– 387p.– Ph.D.

- Webb، Gisela Goodrich
  The Human/Angelic Relation in the Philosophies of Suhrawardi and Ibn Arabi/ Philadelphia، Pennsylvania: Temple University- School of Graduate Studies- 1989.- 206p.- Ph.D.
- Woodward، Mark Rhey
  The Shari'ah and the Secret Doctrine: Muslim Law and Mystical Doctrine in Central Java/ Urbana، IL: University of Illinois at Urbana-Champaign- School of Graduate Studies- 1985.- 361p.- Ph.D.
- Yagi، Kumiko
  Naguib Mahfouz's 'Socialistic Sufism': An Intellectual Journey from the Wafd to Islamic Mysticism/ Cambridge، Massachusetts: Harvard University- School of Graduate Studies- 2001.- 235p.- Ph.D.

  Zin، Abdullah Muhammad
  Abd Al-Qadir Al-Jilani: His Contributions to the Methodological Studies of Islamic Da'wah/ Canterbury، Kent: University of Kent- School of Graduate Studies- 1990.- 512p.- Ph.D.;;

ملاحـق الدراسـة

الملحق الأول

"استمارة الاستبيان"

أخي الفاضل ..

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

هذه استمارة تحتوى علي عدد من الأسئلة، تم تصميمها بهدف إعداد دراسة علمية عن الطرق الصوفية في مصر ... فأرجو منك أن تساعدني في كتابة البيانات الواردة فيها .. وإجاباتك تعد سرا من الأسرار ولن يراها أحد غير الباحث، وهذه الاستمارة ليست امتحانا، بل أريد منك أن تجيب على كل شيء بأمانة ولا تستشير أحدا.

وفقك الله إلى ما فيه الخير

ضع علامة (صح) أمام الإجابة التي تختارها:

هل تشاهد التليفزيون؟

أ- كل يوم ( )　　ب- أيام وأيام ( )　　جـ- لا أشاهده أبدا ( )

أي برامج ترغب في مشاهدتها؟

أ-　　ب-　　جـ-

د-　　هـ-　　و-

هل تسمع الإذاعة؟

أ- كل يوم ( )　　ب- أيام وأيام ( )　　جـ- لا أسمع ( )

ما البرامج التي تسمعها؟

أ-　　ب-　　جـ-

د-　　هـ-　　و-

هل تقرأ الصحف؟

أ- كل يوم ( ) ب- أيام وأيام ( ) جـ - لا أقرأ ( )

6 - ما الصحف التي تقرأها؟

أ- ب- جـ-

د- هـ- و-

7 - ما الموضوعات التي تقرأها في الصحف؟

أ- ب- جـ-

د- هـ- و-

8 - ما المصدر الذي تعرف منه ما يجري على الساحة يوميا؟ اختار ثلاثة مما يلي؟

أ- الراديو. ب- التليفزيون. جـ-الصحف.

د- الناس. هـ- المسجد. و- الإخوان في الطريقة.

9 - هل تستطيع أن تترك الطريقة التي تنتمي إليها وتنضم إلى أخرى؟ ضع خطا تحت الإجابة التي تختارها.

أ- أستطيع. ب- لا أستطيع.

- لماذا؟ .....

10 -لو أن شيخك أو أكبر درجة في الطريقة تحدث بكلام أنت لا توافق عليه ... ماذا تفعل؟

أ- أحتفظ برأيي لنفسي وأصمت. ب- أقف وأقول ما أراه صوابا.

جـ- أترك المكان وأنصرف.

- لماذا؟.....

11 - هل أنت كمتصوف حر في أن تفعل ما تريد في أي مكان؟

أ - نعم أنا حر طبعا. ب- لستُ حرا على الإطلاق.

جـ- أنا حر في أشياء وغير حر في أشياء.

- كيف؟.....

12 – بالنسبة لترقية الإخوان داخل الطريقة، ما الأفضل في رأيك؟

أ– أن يقوم الشيخ بتعيين من يريد كما هو متبع الآن

ب– الأفضل أن تكون هناك انتخابات

– لماذا؟ .....

13 – لو أنك كنت تحضر لقاء مع مسئول في الحكومة وتحدث بكلام لا يعجبك، فماذا تفعل؟ ضع خطا تحت الإجابة التي تختارها؟

أ– أحتفظ برأيي لنفسي وأصمت ب– أقف وأقول ما أراه صوابا

جـ– أترك المكان وأنصرف.

– لماذا؟.....

14 – لو صدر قانون وكان سيضر بمصلحتك، ماذا تفعل؟

أ– أرفض تنفيذ هذا القانون. ب– أنفذه دون تردد.

جـ– أبحث عن طريقة لا تجعل مصلحتي تتأثر سلبا بالقانون

15 – هل من رأيك أن يكون هناك ناس لديها ثروة وآخرون فقراء؟ أم الأفضل أن يكون الناس متساوين في الثروة؟ ضع خطا تحت الإجابة التي تختارها.

أ– يجب أن يكون هناك أغنياء وفقراء. ب– المفروض أن يتساوى الجميع

– لماذا؟ ...

16 – لو خلت درجة في الطريقة وأراد شيخك أن يرقي أحد مريديه ليشغلها .. ففي رأيك من الأصلح لهذا الأمر ؟

أ– من يمتلك مالا. ب– الفقير.

– لماذا؟....

17 – هل يعامل الشيخ الإخوان سواسية؟ ضع خطا تحت الإجابة التي تختارها.

أ– نعم يعامل الجميع سواسية. ب– يميِّز في المعاملة بين الإخوان.

– كيف؟ .....

18 –لو واجهتك مشكلة في البيت أو داخل الطريقة، فمن تستشر: الشباب أم كبار السن؟ ضع خطا تحت الإجابة التي تختارها.

أ– الشباب. ب– الكبار.

– لماذا؟ .....

19 – هل يجب أن يكون للمرأة حق في العمل والتعليم مثل الرجل .. أم لا؟

أ– نعم، للمرأة مثل ما للرجل في العمل والتعليم. ب– لا، المرأة غير الرجل.

– لماذا ؟ ....

20 – ما العدل؟ رتب المعنى حسب ما ترى من الاختيارات التالية، وضع رقم الترتيب بين القوسين التاليين.

أ– العدل هو أن يعاقب الشخص الذي أخطأ. ( )

ب– العدل هو ألا يظلم الإنسان نفسه بإغضابه الله. ( )

جـ– العدل هو أن يحصل كل شخص على منافع تساوي ما بذل من جهد، ولا يسرق حق الآخرين. ( )

21 – لو أن أحدا من إخوانك في الطريقة أخطأ في حق شخص ما، وحكم عليه بالسجن أو الغرامة، فماذا يكون شعورك نحوه؟ ضع خطا تحت الإجابة التي تختارها.

أ– أحزن لأنه أخطأ أصلا. ب– أحزن لأنه دخل السجن.

جـ– لا أحزن لأن كل من أخطأ يجب أن يلقى جزاءه.

22 – لكن لو أخطا أحد إخوانك وأنت تعلم أنه أخطأ وحكم له بالبراءة .. فماذا يكون شعورك؟ ضع خطا تحت الإجابة التي تختارها.

أ– أفرح لأنه حصل على البراءة و لم يسجن. ب– أحزن لأنه كان يجب أن يلقى جزاءه.

23 – لو أن هناك شخصا متعلما ويفهم جيدا في الصوفية، وآخر أمي وفهمه محدود وقام الشيخ بتعيين الأمي في درجة أعلى وترك المتعلم ، هل يعجبك هذا؟ ضع خطا تحت الإجابة التي تختارها.

أ- كان يفترض أن يتم تعيين المتعلم. ب- ما يراه الشيخ هو الصواب.

24 - ما رأيك في قول البعض إن الأغنياء حصلوا على ثرواتهم من استغلال الفقراء؟

أ- هذا كلام فارغ وغير صحيح. ب- هذا قول صحيح.

- لماذا؟ ....

25 - ما هي أحسن طريقة صوفية في مصر؟

أ- ب-

26 - ماذا تفعل لو أن أخا ينتمي إلى طريقة صوفية أخرى دعاك لحضور حضرة مع شيخ طريقته؟ ضع خطا تحت الإجابة التي تختارها.

أ- أعتذر له. ب- أذهب معه.

- لماذا؟ ......

27 - لو قال له مسلم لا ينتمي إلى طريقة صوفية إن طريق التصوف خاطئ، وليس من الإسلام، ماذا تفعل معه؟

أ- أقول له أنت لا تفهم شيئا.

ب- أفكر فيما قال وأسأله: لماذا تقول هذا الرأي.

جـ- أنصرف ولا أرد عليه.

د- أتعارك معه.

28 - لو فتحت التليفزيون ورأيت عالم دين لا يعجبك رأيه، ماذا تفعل؟ ضع خطا تحت الإجابة التي تختارها.

أ- أغلق التليفزيون فورا.

ب- أترك التليفزيون مفتوحا وأجلس لأستمع إلي ما يقول.

جـ- أحوّل التلفزيون إلى قناة أخرى.

29 - لو سألك أحد: من أي مكان أنت؟ فبم ترد عليه مما يأتي؟ رتب الإجابات..

أ - أقول له: أنا من العالم العربي. ( )

ب- أقول له: أنا من مصر. ( )

جـ- أقول له: أنا من العالم الإسلامي. ( )

30 – هل تشعر أحيانا أن الناس في بلدنا تفعل أمورًا لا تعجبك؟

أ- دائما. ب- أحيانا. جـ- لم أشعر بهذا أبدا.

– مثل ماذا؟ ....

31 – لو لم تكن مصريا، فأي جنسية كنت تحب أن تنتمي إليها؟

أ-من دولة إسلامية. ب- من أي دولة مهما كانت، إسلامية أو غير إسلامية.

جـ- من مصر أيضا.

– لماذا؟

32 – هناك من يقول إن مصر ليست بلدنا لأننا لا نحصل على حقوقنا فيها؟ ما رأيك في هذا القول؟

أ- هذا قول فارغ. ب- هذا قول مضبوط.

– لماذا؟ ....

–33 هل لديك بطاقة انتخاب؟

أ- نعم. ب- لا.

34 – هل تذهب إلى الانتخابات؟

أ- دائما. ب- أحيانا. جـ- لا.

35 – كم نوعًا من الانتخابات تجري في مصر؟

أ- ...... ب- ...... جـ- ......

36 – هل يريحك ابتعاد المتصوفة عن السياسية؟

أ- نعم أنا مستريح. ب- أنا غير مستريح.

– لماذا؟....

37 – لو طلب أحد منك أن تترشح في انتخابات المجلس المحلي، فماذا سيكون موقفك؟

أ- أوافق طبعا. ب- أرفض.

38 – هل أنت عضو في أي حزب من الأحزاب السياسية؟

أ- نعم. ب- لا.

39 – إذا كنت عضو، فما الحزب السياسي الذي تنتمي إليه؟ وإن كنت لا تنتمي إلى أي حزب، فلماذا ترفض دخول الأحزاب؟

40 – هل أنت عضو في جمعية خيرية؟

أ- نعم. ب- لا.

41 – ما أسماء أصحاب المناصب التالية؟ ضع الاسم أمام المنصب مباشرة..

أ- رئيس الوزراء المصري / ..... ب- رئيس مجلس الشعب / ......

ج- وزير الداخلية / ...... د- شيخ مشايخ الطرق الصوفية / ......

هـ- وزير الأوقاف / .....

42 – ما ألوان العلم المصري الثلاثة؟

أ- اللون .... ب- اللون .... جـ- اللون .....

43 – ما الحزب الذي يحكم مصر حاليا؟ ضع خطا تحت الإجابة التي تراها صحيحة؟

أ- حزب العمل. ب- حزب التجمع. جـ- الحزب الوطني.

د- حزب الوفد. هـ- حزب الأمة.

44 – اذكر أسماء أربع نقابات مهنية موجودة في مصر؟

أ- .... ب- .... جـ-....... د-.......

45 – في أي سنة تولى الرئيس حسني مبارك الحكم؟

في سنة ......

46 – ما مهنة أصحاب الأسماء التالية؟ ضع الوظيفة أمام الاسم.

أ- محمد حسنين هيكل / ب- الدكتور مصطفى كمال حلمي /

جـ- أحمد الصباحي / د- محمد الغزالي /

هـ- عادل حسين / و- نجيب محفوظ /

47 – كم محافظة في مصر؟ ضع خطا تحت الإجابة السليمة.

أ– 26 محافظة. ب– 29 محافظة.

جـ– 18 محافظة. د– 23 محافظة.

48 – من قائد ثورة 1919؟ ضع خطا تحت الإجابة التي تختارها.

أ– جمال عبد الناصر. ب– سعد زغلول.

جـ– أحمد عرابي. د– مصطفي النحاس.

49 – من الذي أسس بنك مصر؟ ضع خطا تحت الإجابة التي تختارها.

أ– عبود باشا. ب– الدكتور عبد العزيز حجازي.

جـ– الدكتور حسن عباس زكي. د– طلعت حرب.

50 – متى وقعت حادثة تمرد الأمن المركزي ضد الحكومة، والتي تم فيها إحراق بعض فنادق وملاهي شارع الهرم ؟

– حادثة الأمن المركزي وقعت سنة ......

51 – ما المنطقة السورية التي تحتلها إسرائيل؟ ضع خطا تحت الإجابة التي تختارها.

أ– الضفة الغربية. ب– الجولان.

جـ– غزة. د– دمشق.

52 – ما عواصم الدول التالية؟ ضع أسماء العواصم داخل الأقواس.

أ– السودان ( ) ب– فرنسا ( )

جـ– تركيا ( ) د– ليبيا ( )

هـ– باكستان ( )

53 – ما أكبر دولة في العالم من حيث عدد سكان؟ ضع خطا تحت الإجابة التي تختارها.

أ– الهند. ب– الولايات المتحدة. جـ– الصين.

د– اليابان.

54 – في أي سنة انتصرت مصر على إسرائيل؟ ضع خطا تحت الإجابة التي تختارها.

أ- 1967م. ب- 1973م. جـ- 1971م.

د- 1982م.

55 – أي دول يحكمها الرؤساء المذكورة أسماؤهم أسفل؟ ضع أسماء الدول داخل الأقواس.

أ- بيل كلينتون ( ) ب- صدام حسين ( )

جـ- بوريس يلتسين ( ) د- نيلسون مانديلا ( )

56 – ما الدولة التي حاربتها العراق تسع سنين؟

أ- سوريا. ب- الكويت. جـ-إيران. د- تركيا.

57 – ما المشكلة اللي سببت غضب أمريكا وبريطانيا وفرنسا من ليبيا ؟

أ- مشكلة طابا. ب- مشكلة لوكيربي.

جـ- مشكلة حلايب. د- مشكلة سبتة ومليلة.

58 – ما وظيفة الدكتور بطرس غالي؟ ضع خطا تحت الإجابة التي تختارها.

أ- الأمين العام لجامعة الدول العربية. ب- الأمين العام للأمم المتحدة.

جـ- وزير خارجية مصر. د- مدير عام اليونسكو.

59 – من الذي حارب المسلمين في البوسنة والهرسك؟

أ- الألمان. ب- الإسبان. ج- الصرب. د- الإنجليز.

60 – ماذا يحدث في أفغانستان حاليا؟

أ- الروس رجعوا واحتلوا أفغانستان مرة أخرى.

ب- الهند حاربت أفغانستان.

جـ- حدث سلام واستقرار في أفغانستان.

د- المجاهدون يحارب بعضهم بعض.

- بيانات شخصية

61 – السن / المهنة /

62 – التعليم / أمي ( )

متعلم ( )

63 – درجة التعليم: أ- ابتدائي ( )

ب- إعدادي ( )

64 – نوع التعليم: أ- أدبي ( )

ب- علمي ( )

65 – الدرجة في الطريقة / ( )

66 – تاريخ الالتحاق بالطريقة: / – / – /

67 – الحالة الاجتماعية:

/ أعزب / متزوج / مطلق / أرمل

68 – عدد أفراد الأسرة:

69 – عدد الذين تعولهم بشكل عام: ( )

70 – حجم الدخل من شتى المصادر: ( )

شكرا جزيلا لك يا أخي

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

الملحق الثاني

بيان بأسماء الطرق الصوفية في مصر

م	الشاذلية	الأحمدية	الخلوتية	البرهامية	طرق أخرى موجودة	طرق تحت التأسيس	طرق اندثرت
1	الحامدية الشاذلية	الإدريسية الأحمدية	السمانية الخلوتية	المجاهدية البرهامية	الرفاعية	آل جرير الأحمدية	التهامية الشاذلية
2	المحمدية الشاذلية	الإمبابية الأحمدية	الجنيدية الخلوتية	البرهامية القنائية	الهادية	البطاوية	الإدريسية الشاذلية
3	الهاشمية المدنية الشاذلية	الجعفرية الأحمدية المحمدية	المروانية الخلوتية	البرهامية	النقشبندية	العمرانية الخلوتية	العيسوية الشاذلية
4	السلامية الشاذلية	التسقيانية	الضيفية الخلوتية	البرهامية الشهاوية	التيجانية		المحمودية الأحمدية
5	الجوهرية الشاذلية	الأحمدية	القصبية الخلوتية	السعيدية الشرنوبية البرهامية	السعدية		السباعية
6	العروسية الشاذلية	الشناوية الأحمدية	الحلودية المحمدية		الخليلية		البندارية
7	الفاسية الشاذلية	المنايفة الأحمدية	الصاوية الخلوتية		الخضيرية		الخالدية
8	الحصافية الشاذلية	السطوحية الأحمدية	المغزية الخلوتية		العنانية		العربية
9	القاوقجية الشاذلية	الكناسية الأحمدية	العلوانية الخلوتية		العزازية		
10	الجزولية الحسينية الشاذلية	السعيدية الشرنوبية الأحمدية			الحبيبية		
11	العفيفية الشاذلية	الحوهرية الأحمدية			الميرغنية الختمية		
12	الفيضية الشاذلية	الزاهدية الأحمدية			الرحمية القنائية		
13	الحندوشية الشاذلية	الفرغلية الأحمدية			القادرية الفارضية		
14	الوفائية الشاذلية	المرازقة الأحمدية			القادرية القاسمية		
15	الخواطرية الشاذلية	الشعيبية الأحمدية			الهراوية الحنفية		
16	القاسمية الشاذلية	الحبية الأحمدية			العفيفية الهاشمية		
17	السمانية الشاذلية	الختامية الأحمدية			الشيبانية التغلبية		
18	العزمية الشاذلية	السلامية الأحمدية			الدسوقية المحمدية		
19	الخطيبية الشاذلية	البيومية الأحمدية					

الملحق الثالث

نص فتوى "دار الإفتاء المصرية"

حول ظاهرة الاحتفال بالموالد (2007)

﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ ﴾ (النحل: 43)

اطلعنا على الطلب المقدم من/ مشيخة عموم الطرق الصوفية المقيد برقم 1186 لسنة 2007 بتاريخ 2007/7/30 المتضمن :

– ما حكم الاحتفال بالمولد النبوي وموالد آل البيت وأولياء الله الصالحين؟

– المولد النبوي الشريف إطلاله للرحمة الإلهية بالنسبة للتاريخ البشرى جميعه، فلقد عبر القرآن الكريم عن وجود النبي صلى الله عليه وآله وسلّم بأنه " رحمه للعالمين " ، وهذه الرحمة لم تكن محدودة ، فهي تشمل تربية البشر وتزكيتهم وتعليمهم وهدايتهم نحو الصراط المستقيم على صعيد حياتهم المادية والمعنوية ، كما أنها لا تقتصر على أهل ذلك الزمان ، بل تمتد على امتداد التاريخ بأسره ﴿وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ ﴾ (الجمعة:3)

والاحتفال بذكرى مولد سيد الكونين وخاتم الأنبياء والمرسلين نبي الرحمة وغوث الأمة سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلّم ، ومحبة النبي صلى الله عليه وآله وسلّم أصل من أصول الايمان ، وقد صح عنه أنه صلى الله عليه وآله وسلّم قال" : لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من والده وولده والناس أجمعين" (رواه البخاري).

قال بن رجب : " محبة النبي صلى الله عليه وآله وسلّم من أصول الايمان، وهى مقارنه لمحبة الله عز وجل، وقد قرنها الله بها ، وتوعد من قدّم عليهما محبة شيء من الأمور المحببة طبعا من الأقارب والأموال والأوطان وغير ذلك ، فقال تعالى : ﴿ قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ﴾ (التوبة : 24) ، ولما قال سيدنا عمر للنبي صلى الله عليه وآله وسلّم : يا رسول الله ، لأنت أحب إلى من كل شيء إلا نفسي، قال النبي صلى الله عليه وآله وسلّم : (لا والذي نفسي بيده ، حتى أكون أحب

إليك من نفسك، فقال له سيدنا عمر : فإنه الآن والله لأنت أحب إلى من نفسي، فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلّم: "الآن يا عمر" (رواه البخاري) .

والاحتفال بمولده صلى الله عليه وآله وسلّم هو الاحتفاء به، والاحتفاء به صلى الله عليه وآله وسلّم أمر مقطوع بمشروعيته ، لأنه أصل الأصول ودعامته الأولى ، فقد علم الله سبحانه وتعالى قدر نبيه ، فعرف الوجود بأسره باسمه وبمبعثه وبمقامه وبمكانته ، فالكون كله في سرور دائم وفرح مطلق بنور الله وفرجه ونعمته على العالمين وحجته.

وقد درج سلفنا الصالح منذ القرن الرابع والخامس على الاحتفال بمولد الرسول الأعظم صلوات الله وسلامه عليه بإحياء ليلة المولد بشتى أنواع القربات من إطعام الطعام وتلاوة القرآن والأذكار وإنشاد الأشعار والمدائح في رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم ، كما نص على ذلك غير واحد من المؤرخين مثل الحافظين بن الجوزي وابن كثير ، والحافظ بن دحيه الأندلسي، والحافظ بن حجر ، وخاتمة الحفاظ جلال الدين السيوطي رحمهم الله تعالى.

ونص جماهير العلماء سلفًا وخلفًا على مشروعية الاحتفال بالمولد النبوي الشريف ، بل ألف في استحباب ذلك جماعه من العلماء والفقهاء ، بينوا بالأدلة الصحيحة استحباب هذا العمل ، بحيث لا يبقى لمن له عقل وفهم وفكر سليم إنكار ما سلكه سلفنا الصالح من الاحتفال بذكرى المولد النبوي الشريف ، وقد أطال بن الحاج في "المدخل" في ذكرى المزايا المتعلقة بهذا الاحتفال ، وذكر في ذلك كلامًا مفيدًا يشرح صدور المؤمنين ، مع العلم أن بن الحاج وضع كتابه "المدخل" في ذم البدع المحدثة التي لا يتناولها دليل شرعي ، وللإمام السيوطي في ذلك رسالة مستقلة سماها "حسن المقصد في عمل المولد".

إذا المراد من الاحتفال بذكرى المولد النبوي هو تجمع الناس على الذكر ، والإنشاد في مدحه والثناء عليه صلى الله عليه وآله وسلّم ، وإطعام الطعام صدقه لله ،إعلانًا لمحبة سيدنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم ، وإعلانًا لفرحنا بيوم مجيئه الكريم صلى الله عليه وآله وسلّم

ويدخل في ذلك ما اعتاده الناس من شراء الحلوى والتهادي بها في المولد الشريف، فإن التهادي أمر مطلوب في ذاته ، لم يقم دليل على المنع منه أو إباحته في وقت دون وقت ،فإذا انضمت إلى ذلك المقاصد الصالحة الأخرى كإدخال السرور على أهل البيت وصلة الأرحام

فإنه يصبح مستحبًا مندوبًا إليه ، فإذا كان ذلك تعبيرًا عن الفرح بمولد المصطفي صلى الله عليه وآله وسلّم، كان ذلك أشد مشروعيه وندبًا واستحبابًا، لأن للوسائل أحكام المقاصد ، والقول بتحريمه أو المنع منه حينئذ ضرب من التنطع المذموم.

وإذا كان الله تعالى يخفف عن أبى لهب - وهو من هو كفرًا وعنادًا ومحاربه لله ورسوله - بفرحه بمولد خير البشر بأن يجعله يشرب من نقره من كفه كل يوم إثنين في النار، لأنه أعتق مولاته ثويبة لما بشرته بميلاده الشريف صلى الله عليه وآله وسلّم كما جاء في صحيح البخاري، فما بالكم بجزاء الرب لفرح المؤمنين لميلاده وسطوع نوره على الكون.

وقد سن لنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم بنفسه الشريفة جنس الشكر لله تعالى على ميلاده الشريف ، فقد صح عنه أنه كان يصوم يوم الاثنين ويقول : " ذلك يوم ولدت فيه " رواه مسلم من حديث أبى قتادة رضي الله عنه ، فهو شكر منه عليه الصلاة والسلام على منة الله تعالى عليه وعلى الأمة بذاته الشريفة، فالأوْلى بالأمة الاحتفاء به صلى الله عليه وآله وسلّم بشكر الله على منته ومنحته المصطفوية بكل أنواع الشكر ، ومنها الإطعام والمديح والاجتماع للذكر والصيام والقيام وغير ذلك - وكل ماعون ينضح بما فيه.

وقد نقل الصالحي في ديوانه الحافل في السيرة النبوية " سبل الهدى والرشاد في هدى خير العباد " عن بعض صالحي زمانه : أنه رأى النبي صلى الله عليه وآله وسلّم في منامه ، فشكى إليه أن بعض من ينتسب إلى العلم يقول ببدعة الاحتفال بالمولد الشريف، فقال له النبي صلى الله عليه وآله وسلّم " من فرح بنا فرحنا به.

الملحق الرابع

الفرمان الصادر من محمد علي - الوالي على مصر

المرسوم السامي الواجب قبوله وتكريمه والتقيد بما ورد به قد صدر كتابة من الديوان القاهري المستظل بحماية الله إلى حضرة صاحب المقام الرفيع الشيخ الأعلى صاحب الجدارة والافتخار فخامة السيد محمد وفا أبي الأنوار السادات أدام الله شخصه الرفيع المقام.

وإلى فخر السادة المبجلين أحمد أفندي أدام الله شخصه الرفيع المقام، وإلى سيدنا صاحب الشهامة وأعظم الناس معرفة الشيخ محمد الشنواني شيخ الجامع الأزهر، وإلى مشايخنا الأجلاء العلماء البارزين في جامع الأزهر إلى رؤساء الطرق الجديرين بالمدح والثناء والأعضاء العديدين بالطرق بالقاهرة حماها الله لإبلاغهم جميعا أن مفخرة الأسياد والأشراف وأولئك المسئولين عن السجاجيد الباهرة السيد محمد أفندي البكري الصديقي حفيد أسرة الحسن زاده الله سموا وعلاء قد تم تعيينه للمشيخة ولسجادة السادة البكرية، وتقلد السلطة على الهيئات الصوفية (طوائف الفقراء الصوفية)، وعلى التكايا (الباقية)، وعلى الزوايا والأضرحة خلفا لوالده الفقيد المرحوم السيد/ محمد البكري.

وبمقتضى القرار القانوني الصادر له فقد منحت له السلطة على المشيخة سالفة الذكر طبقا لتقاليد أجداده بني الصديق، وكل ما يتعلق بهم، وعليه أن يتخذ القرارات بين الفقراء (أي أعضاء الطرق الصوفية) بما يتمشى مع قوانينهم القديمة وعاداتهم القديمة وقواعدهم وأحكامهم السليمة.

ولذلك فنحن نصدر هذا المرسوم السامي من الديوان القاهري المستظل بحماية الله، حتى يكون العمل متمشيا مع فحواه ومقتضياته، ويمكن أن يوضع الاعتماد على اليد النبيلة وعلى الختم العظيم.

27 شوال

محمد علي

(ختم)

الملحق الخامس

المحضر الخاص بتحديد مجالات السلطة لكل من شيخ السجادة البكرية وشيخ الأزهر

بسم الله الرحمن الرحيم، والشكر لله العظيم والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، ففي يوم الأحد المبارك الموافق 19 شعبان من عام 1263هـ، تم عقد اجتماع عند الشيخ الأعظم السيد/ البكري نقيب الأشراف الحالي، وحضر هذا الاجتماع كل من: شيخ الإسلام الشيخ إبراهيم البيجوري، وصاحب المعالي فخر العلماء شيخ المالكية محمد حبشي، وصاحب المعالي الواسع المعرفة الشيخ محمد التميمي المغربي، والشيخ المبجل الشهير الشيخ عثمان السادي، والشيخ العلامة على خليفة، وصاحب المعالي الشيخ أحمد مينا.

وقد تم الاتفاق بين هؤلاء جميعا وبين صاحب المعالي الشيخ إبراهيم البيجوري سالف الذكر قبل قراءة الفرمان السامي بتعيينه على مسجد الأزهر على أنه في أفضل حالة، وفي أحسن درجات النضج والكمال التي يتطلبها منصب شيخ الأزهر بما يتمشى مع موقف السلف، وأن ذلك سيكون متمشيا مع المبادئ المعروفة للجميع ومتوافقا مع جميع السلطات، وبدون إعاقة للشئون التي لا تدخل ضمن اختصاصات مسجد الأزهر مثل تلك المتعلقة بالزوايا والفقراء (أي أعضاء الطرق الصوفية)، الذين يخضعون لسلطة حضرة صاحب السعادة السيد/ البكري، مثال ذلك قراءة القرآن في الزوايا ومشيخة المقارئ ومكاتب المشرفين على الأضرحة (خلافات الأضرحة) مثل تلك الخاصة بالسيد البدوي، ورؤساء التكايا والأضرحة والطرق.

وإذا عرضت عليه حالة لها علاقة بما هو تحت السلطان القضائي للسيد/ البكري مثل المنحدرين من سلالة النبي ورؤساء الطرق فينبغي عليه أن يحولها إلى القاضي الخاص بها سالف الذكر، فهو الذي يتوسط ويصدر الحكم طبقا للمبادئ سالفة الذكر، أما البت في الأمور الهامة فينبغي أن يتم بعد استشارة رؤساء الأزهر.

أما الحالات المتعلقة بالطلبة (المجاورين) فإنها تحال إلى مشايخ أروقتهم، أو تحال إلى شيخ المالكية إذا كان الطالب مالكيا أو إلى شيخ الحنفية إذا كان الطالب حنفيا، أو تحال إلى شيخ

الشافعية إذا كان الطالب شافعيا طبقا للمبادئ التي صدر بها قرار من الديوان، وذلك حتى يشعر كل فرد بالاطمئنان والتحرر من القلق طالما أن أحدا لن يتعدى على آخر.

ولا ينبغي عليه أن يعطي اهتماما كبيرا بكل ما هو متعلق بمصالح المسجد و"المشدون"(*) والعساكر والقائمين على خدمة الطلبة "المجاورين"، فلا أحد من هؤلاء سيستمر في عمله إلا إذا كان صالحا لتأدية هذه الخدمة المحترمة وعلى النحو الذي تنشده السلطة المشرفة، وذلك لكي لا يقترب من سيادته سوى أناس يتميزون بالكمال والمعرفة والتقوى.

ويرفع الحاضرون في هذا الاجتماع هذا البيان المتعلق بسيادة إبراهيم البيجوري إلى السيد نائب الوالي على مصر أدام الله مجده للأبد، وهم يقرون بما ورد في هذا المحضر فيما يتعلق بكمال المعرفة والعمل الصالح والتقوى والتقوى والنضج، وقد أكد فضيلة الشيخ بأنه ملتزم بكل ما ورد في هذا البيان، ونسأل الله أن يوفقه ويوفقنا جميعا إلى ما فيه الخير ببركة سيدنا أبي بكر الصديق وسيدنا الإمام الشافعي وببركة جميع أولئك المنتمين لبيت النبي صلى الله عليه وسلم.

الملحق السادس

المنشور الصادر من الشيخ البكري

إلى جميع رؤساء الطوائف الدينية

لكي يقترب الإنسان من الله ينبغي عليه أن يكون تقيا ورعا، ويجب عليه أن يحجم عن جميع الأمور الدنيوية المؤدية إلى الشر.

ويمكن للإنسان الوصول إلى هذا الهدف عن طريق الالتزام الشديد بمبادئ الدين الإسلامي الحنيف والابتعاد عن البدع واستهجانها.

وتحقيقا لذلك ورغبة منا في تجنب كل ما قد يسيء إلى ديننا الحنيف فقد أصدرنا هذا المنشور الموجه إلى جميع الطوائف الدينية المختلفة داعين الله سبحانه وتعالى أن يرشدنا إلى الطريق القويم.

المادة (1): ينبغي أن يتم الذكر في جو من الوقار والاحترام والهدوء لأن الإنسان ينبغي أن يركز ذهنه على عظمة الله أثناء الحضرة، ويجب على الإنسان أن يحجم عن السلوك السيئ وعن كل ما يتعارض مع الدين مثل النكات وإلقاء كلمات غير لطيفة وغير ذلك من الأمور غير اللائقة، وباختصار ينبغي أن يكون الذكر مقصورا على مدح الله وشكره وثنائه، ولذلك فإن جميع أنواع البدع المتمثلة في الأسواق والمعارض والمواكب .. قد ألغيت.

المادة (2): يمنع منعا باتا إقامة المعارض والاحتفالات في المدن والقرى بدون الحصول على تصريح من شيخ السجادة البكرية أو من نائبه الذي سيقوم بمنح التصريح اللازم في حالة وجود سابقة لإقامة مثل هذا المعرض أو الاحتفال، وبشرط أن يتم التنفيذ بطريقة مهذبة، وتقتصر فقط على الصلوات وتلاوة القرآن الكريم.

المادة (3): يمنع منعا باتا استخدام السيوف وأكل الفحم الحي والثعابين والزجاج وضرب الإنسان لنفسه بالقنابل، وغير ذلك أثناء المواكب العامة أو المعارض.

المادة (4): ينبغي أن يقتصر حمل الأعلام والرايات على الرجال والشباب المنتمين لإحدى الطوائف ويمنع الأولاد من حمل هذه الأعلام والرايات.

المادة (5): يمنع الدق على الطبول في المواكب وغيرها من الأمور المشابهة سواء بالليل أو بالنهار، ويسمح بذلك في داخل التكيات فقط، على أن يتم ذلك في ليلة الاحتفال بمولد المشايخ فقط.

المادة (6): يحظر عقد اجتماعات دينية في الشوارع العامة، وإنما تعقد في داخل بيوت المشايخ وبيوت نائبيهم، وينبغي أن تعقد هذه الاجتماعات في جو يسوده الوقار والاحترام والتبجيل.

المادة (7): تقتصر الموالد على الصلوات على نبي وتلاوة القرآن الكريم، مثلما هو الحال بالنسبة للمولد النبوي الذي يتم بالقاهرة.

المادة (8): لا تقام موالد أو احتفالات في الأماكن السيئة ا لسمعة سواء بالليل أو بالنهار، ولا تقام في تلك الأماكن الصلوات.

المادة (9): لا يسمح لشيخ أو لنائبه أن يأخذ من أي خليفة أية أعلام أو طبول أو خيام أ، مصابيح قام بصنعها، كذلك لا يسمح لأي خليفة أن يؤجر أو يعير مثل هذه الأشياء، وإنما تستخدم هذه الأشياء بمعرفة الطائفة التي ينتمي إليها الخليفة فقط.

المادة (10): لا تقام احتفالات تكريما لأي شيخ ما زال على قيد الحياة أو تكريما لشيخ متوفى اللهم إلا إذا كان الاحتفال قد تم تنفيذه من قبل، ولا يتم أي احتفال بذكرى أي شيخ إلا بعد الحصول على إذن بذلك من شيخ السجادة البكرية أو نائبه.

المادة (11): ليس من حق أي شيخ ينتمي لإحدى الطوائف إيقاف أي نائب من نوابه سواء في القاهرة أو في القرى بدون أن يعرض علينا الدافع والمبررات الخاصة بهذا الإيقاف، ولا يتم الإيقاف إلا بعد صدور القرار من المحكمة التي قد تعقد للنظر في هذا الأمر.

المادة (12): لا يسمح لأي شيخ أو أي نائب من نوابه أن يتدخل في شئون شيخ آخر.

المادة (13): لا يستطيع أي شيخ أو أي نائب من نوابه أن يتقدم بشكوى تتعلق بشئون طائفته إلا عن طريق الشيخ العمومي أو نوابه خارج القاهرة.

المادة (14): يمنع منح الحملية (السقايين) أو حاملي المياه شهادات من أي طائفة من الطوائف، ويكفي انضمامهم لنقابة حرفية.

المادة (15): لا يستطيع شخص منتمٍ لطائفة أن يتركها ويدخل في طائفة أخرى، والشيخ الذي يقدم له الطلب يجب أن يتحقق أولا من أن مثل هذا الشخص قد حصل على الإجازة، ويستأمنه على أسرار الطريقة الجديدة بعد أن يحصل منه على حلف اليمين اللازم لذلك.
ولكن إذا اتضح فيما بعد أنه غير جدير، فإنه يطرد من كلتا الطائفتين، ويجب ألا تسمح أي طائفة أخرى بانضمامه إليها.

المادة (16): لا ينبغي على الخلفاء أن يسيروا في المواكب الاستعراضية بالشوارع في يوم عاشوراء.

المادة (17): ينبغي أن تدار جميع المواكب بنظام شديد تام، ولا يسمح بحمل أي شيء باستثناء الأعلام والرايات.

المادة (18): ينبغي أن تدار جميع حلقات الذكر التي تتم في المعارض والمهرجانات في جو من الاحترام والتبجيل، وأثناء حضور شيخ مسئول مسئولية تامة؛ ولا يستطيع أي

شيخ غير مسئول الإشراف على أي "ذكر"، وإذا حاول ذلك سيتعرض للعقاب، ويسمح بالصلوات والأدعية، وتمنع الأغاني.

المادة (19): يمنع من الآن تماما اشتراك "المداحين" في الاحتفالات الدينية.

المادة (20): لا يسمح للمسئولين عن أحواش المقابر بأن يأذنوا للرجال والنساء بالتقابل في أيام الجمعة في المقابر، وينبغي عليهم أن يحددوا ساعات خاصة لكل جنس على حدة.

المادة (21): لا يسمح بإقامة مقاهٍ في أماكن العبادة أو في المقابر.

المادة (22): تلغى جميع المواكب والاحتفالات التي لم تبدأ إلا في خلال العشر سنوات الماضية.

المادة (23): تلغى اعتبارا من اليوم "الدوسات" في جميع المعارض والاحتفالات.

المادة (24): لا تقام مواكب تتألف من الطوائف المختلفة سواء في احتفالات الزواج أو في احتفالات الختان.

المادة (25): يحظر الدق على الطبول أثناء الذكر في حالة حضور النساء.

المادة (26): حلقات الذكر التي تقيمها الشاذلية يجب أن تسير على نفس المبادئ التي تسير عليها حلقات الكر الأخرى.

المادة (27): يجب أن تتم المعارض والاحتفالات والمواكب وفقا لهذه القواعد والمبادئ.

المادة (28): جميع أولئك المخبولين والذين يطلقون شعرهم ويدَّعون أنهم قديسون يجب أن يُلقى القبض عليهم بمعرفة الشرطة ويرسلوا إلى المستشفى أو إلى مستشفى الأمراض العقلية.

المادة (29): لا يسمح لأي شيخ على أي طائفة أن يعطي العهد لأي شاب لا لحية له ويدخله إلى أسرار طائفته، فالرجال الملتحون هم فقط الذين يدركون مفاهيم دينهم.

الملحق السابع

لائحة الطرق الصوفية لعام 1895

المادة (1): إن تعيين رؤساء الطرق أو إقصائهم عن مناصبهم أو إيقافهم عن العمل لفترة محددة والتحكيم في منازعاتهم وخاصة في المنازعات المتعلقة بالطرق، وإصدار الحكم فيما يتعلق بالشكاوى الموجهة نحوهم بشأن هذا التحكيم سيتم بمعرفة مجلس خاص يتكون على النحو الوارد بالمادة رقم (3).

المادة (2): إن عزل وتعيين مشايخ التكايا والسجاجيد والأضرحة التي لا تتبعها أية أشاير سيتم طبقا للاشتراطات التي يشترطها "الواقف"، (أي الشخص الذي يخصص أموالا أو منحا أو أوقافا)، ولكن بالنسبة لأولئك الذين لهم أشاير ومرتبات من ديوان الأوقاف، أو من ناظر آخر فلن يتم عزل أو تعيين بدون الحصول على موافقة من ديوان الأوقاف أو الناظر الآخر وفقا لما يراه المجلس، وإذا لم يوافق الديوان أو الناظر على رأي المجلس، فإن الأشاير ستعطى لشخص يعينه المجلس وسيتم دفع المرتبات كالمعتاد.

المادة (3): المجلس المذكور سيتألف من رئيس المشايخ الذي يعينه الخديوي في منصب الرئيس وأربعة أعضاء دائمين من بين رؤساء الطرق، وهؤلاء الأربعة سيتم انتخابهم في انتخاب تشترك فيه غالبية المجموعة من خلال عقد جمعية عموميّة يحضرها على الأقل عشرون شيخا من بين رؤساء الطرق المقيمين بالقاهرة.
كما سيتم انتخاب أربعة نائبين عن هؤلاء الأربعة الدائمين وفقا لنفس القواعد، وهؤلاء النائبون سيحلون محل الأعضاء الدائمين لدى الاعتذار عن حضور جلسات المجلس، وسوف تتم الانتخابات في ديوان محافظ القاهرة تحت رئاسة السيد محافظ القاهرة.
وسوف تجري الانتخابات مرة واحدة كل ثلاث سنوات، وإذا حدث أن استقال شخص أو مات شخص تجرى انتخابات لمواجهة هذه الظروف الطارئة.

المادة (4): إذا حدثت ظروف تحول دون حضور الرئيس للاجتماع فإنه ينبغي عليه أن ينيب أحد أعضاء المجلس لكي يرأس اجتماع المجلس.

المادة (5): إن إجراءات المجلس وأحكامه ستكون متمشية مع القواعد والمبادئ التي تلقى قبولا عاما من أولئك المنتمين للطرق بشرط ألا تتعدى على أحكام القانون المقدس.

المادة (6): يعقد اجتماع واحد للمجلس شهريا اللهم إلا إذا لم تكن هناك حاجة لعقد الجلسة، وعندئذ يجب على رئيس المجلس أن يعرض التماسا للتأجيل على أعضاء المجلس أو يجب على ثلاثة أعضاء بالمجلس تقديم التماس للرئيس لتأجيل عقد الاجتماع.

المادة (7): أي عضو من أعضاء المجلس أو أي نائب من نواب الأعضاء يتغيب عن حضور أربعة جلسات سنويا بدون إبداء الأعذار التي منعته من الحضور يعتبر مستقيلا، وعندئذ يتم انتخاب عضو آخر بدلا منه.

المادة (8): إذا قاضى أحد المدَّعين واحدا من أعضاء المجلس، فإنه ينبغي على المجلس أن يقرر ما إذا كان ذلك العضو سيبقى في منصبه أو يستبدل بأحد النواب، وذلك أثناء النظر في القضية وإجراءاتها.

المادة (9): النظر في القضايا المعروضة على المجلس سيتم بنفس الأسلوب الذي تنظر به المحكمة الشرعية (مجالس القضاء الشرعي) في القضايا، وطبقا لتسلسل استلام القضايا، ولن تعرض قضية للفحص إلا إذا تم الانتهاء من فحص القضية السابقة عليها.

المادة (10): بعد سماع القضية وكافة نواحيها التفصيلية يتشاور أعضاء المجلس، ويؤخذ الرأي فيها بأغلبية الأصوات، ثم يصدر القرار بشأنها، ويتكفل رئيس المجلس بتنفيذ القرار.

وإذا اقتضت الضرورة يتم اللجوء إلى الموظفين الحكوميين لتنفيذ القرار على أن يوضع في الاعتبار النص الوارد بالمادة رقم (2).

المادة (11): على الرئيس أن ينظم الترتيبات السليمة للجلسات.

المادة (12): إن حسم الصراعات بين الخلفاء أو مع المريدين، أو بين "المريدين" سيظل من الحقوق التي يمارسها مشايخهم (أي رؤساء الطرق).

المادة (13): إن الادعاءات التي يقدمها أعضاء الطرق ضد أحد رؤساء الطرق لا يتم النظر فيها وتسويتها إلا بمعرفة المجلس وحده.

المادة (14): لن يتم في الوقت الحالي إجراء انتخابات تتعلق برؤساء الطرق الحاليين، فهم سيظلون في مناصبهم.

المادة (15): تسري مواد هذه اللائحة من تاريخ نشرها في الجريدة الحكومية (الجريدة الرسمية).

المادة (16): تتولى وزارة الداخلية مهمة تنفيذ هذه اللائحة.

23 ذو الحجة 1312هـ

16 يونيو 1895م

مصطفى فهمي

الملحق الثامن

لائحة الطرق الصوفية المعدلة لعام 1903

المادة (2): إن إقصاء مشايخ الأضرحة والتكايا والسجاجيد وإجراء التعيينات في المناصب التي تخلو بإقصائهم سيكون على النحو التالي:
أولا: بالنسبة للتكايا والأضرحة التي ليس لها دخول ولا مرتبات سواء من ديوان الأوقاف أو من الحكومة، وايضا بالنسبة للسجاجيد فإن الإقصاء والتعيين الجديد بالمناصب الخالية سيتم بمعرفة المجلس الموصوف في المادة الثالثة.
ثانيا: بالنسبة للتكايا والأضرحة التي لها دخول أو مرتبات من ديوان الأوقاف أو من الحكومة مهما كان حجم هذا الدخل والمرتب فإن هذا الحق سيمارس وفقا لما هو منصوص عليه في تنظيمات ديوان الأوقاف الصادرة بقرار من الخديوي في 13 يوليو 1895م.
ثالثا: بالنسبة للتكايا والأضرحة التي لها نظار معينون تعيينا قانونيا فإن تعيين شيخ عليها سيكون متمشيا مع ما هو منصوص عليه في التنظيمات التي وضعها الشخص المانح للوقف (شرط واقف)، فالتعيين سيكون وفقا لهذا الشرط.

المادة (3): المجلس سالف الذكر سوف يتكون من شيخ مشايخ الطرق المعين بمعرفة الخديوي رئيسا للمجلس وأربعة أعضاء من مشايخ الطرق ينتخبهم الرئيس من بين ثمانية أشخاص من مشايخ الطرق الذين ينتخبوا بمعرفة جمعية عمومية حضرها 35 شخصا على الأقل من بين مشايخ الطرق بأغلبية الأصوات، (وستتم الانتخابات في ديوان محافظة القاهرة تحت رئاسة السيد / محافظ القاهرة).
أما باقي هذه المادة فهو طبق الأصل من المادة رقم 3 من اللائحة لعام 1895.

المادة (5): إضافة: كل القرارات الصادرة من المجلس التي تمنع وتحرم شيئا ما بما يتوافق مع القانون سوف تنطبق على كل شخص يصف نفسه بأنه صوفي (بعنوان الصوفية).

المادة (12): لا تحصل أية مصاريف على الإطلاق عن القضايا التي يبحثها المجلس الصوفي أو وكلاء المشيخة (أي وكلاء مشيخة الطرق الصوفية أي وكلاء البكري)، أو رؤساء الطرق، ولا تحصل أيضا أية مصاريف أو رسومات مالية من أجل التعيين في أي منصب مهما كانت طبيعته.

المادة (13): الصراعات المتعلقة بالصوفية والتي تنشأ بين أعضاء منتمين لنفس الطريقة سينظر فيها شيخ تلك الطريقة، وللأطراف المتصارعة الحق في اللجوء إلى المجلس الصوفي سالف الذكر بالمادة رقم 3، وإذا كانت الصراعات بين أعضاء ينتمون لطرق مختلف، فإن بحث هذه الصراعات يكون من اختصاص المجلس الصوفي في حالة حدوث الصراعات بالقاهرة، أما إذا حدثت مثل هذه الصراعات في المديريات والأقاليم فإن وكلاء المشيخة هم الذين ينظرون ويبتون فيها، وللأطراف المتنازعة الحق في اللجوء إلى المجلس الصوفي.

المادة (14): أما الدعاوى المتعلقة بالصوفية والتي يرفعها أعضاء الطرق ضد أحد المشايخ، فيكون النظر فيها وتسويتها عن طريق المجلس الصوفي وحده.

5 ربيع الأول 1321هـ

1 يونيو 1903م

مصطفى فهمي

الملحق التاسع

اللائحة الداخلية للطرق الصوفية لعام 1905

القسم الأول

المادة (1): يجتمع المجلس في المركز الرئيسي لمشيخة المشايخ الصوفية في أول يوم من أيام السبت من كل شهر عربي فيما عدا الإجازات والأعياد، ويمكن عقد جلسات إضافية أخرى إذا اقتضت الضرورة ذلك.

المادة (2): ينبغي على المشيخة العامة أن تحتفظ لديها بالسجلات (الدفاتر) الآتية:

- دفتر واحد يتم فيه تسجيل القضايا التي ترفع في خلال سنة بالتسلسل قضية وراء أخرى مع إعطاء رقم لكل قضية مع ذكر تاريخ تسجيلها في وضوح، وذكر اسم ولقب المدَّعِي والمدَّعَى عليه وموضوع القضية وتاريخ الجلسة التي تحددت للنظر في القضية، وملخص للحكم الصادر بشأنها أو القرارات الصادرة
- دفتر واحد يضم نسخ من المراسلات الصادرة المتعلقة بها.
- دفتر واحد للمراسلات الواردة.
- دفتر واحد يسجل به جميع مشايخ الطرق والأضرحة والتكايا والزوايا وما شابه ذلك.

المادة (3): يتم فتح محضر رسمي لكل قضية في ملف خاص يتم فيه تسجيل كل الأمور التي تحدث أثناء الإجراءات القانونية، مع ذكر واضح لتاريخ انعقاد كل جلسة، واسم رئيس الجلسة وأسماء الأعضاء الذين حضروا الجلسة، والذين هم أعضاء الجلسة، ورقم القضية، وأسماء الأطراف المعنية، مع التأكيد على ذكر أسماء الذين حضروا الجلسة، وأسماء أعضاء الجلسة الذين تغيبوا عن الحضور، والبيانات والمطالب الخاصة بالأطراف المعنية، وعدد الوثائق التي يقدمونها وشهادة الشهود والقرارات التي يصدرها أعضاء الجلسة، سواء أكانت قرارات تتعلق بتأجيل الإجراءات القانونية لجلسة أخرى،

أم قرارات تتعلق بإصدار الحكم في القضية المطروحة للبحث. ومع قرارا التأجيل ينبغي أن يذكر توضيح للأسباب التي أدت إلى التأجيل سواء أكان سبب التأجيل هو الحاجة إلى الاستكمال (أي استكمال الفحص والاستقصاء وجمع المزيد من المعلومات المتعلقة بالقضية)، أم سببه هو أن أحد أطراف النزاع طلب التأجيل لأسباب معقولة، مع ذكر تاريخ انعقاد الجلسة التالية.

المادة (4): السكرتير هو المسئول عن إعطاء رقم القضية للمدعي إذا كانت القضية قد رفعت بمعرفته بالفعل (أي إذا لم تكن القضية قد رفعت عن طريق أي عضو من أعضاء المجلس الصوفي، أو عن طريق رئيس المجلس) في قسيمة (كوبون) موضح بها تاريخ الجلسة واسم الجانب المعارض.

المادة (5): الأوراق والمستندات التي تقدمها الأطراف المتنازعة إلى باب المشيخة الصوفية على أساس أنها مستندات قانونية سوف تقدم من أصل وصورة في داخل عدد 2 ملف، وعلى كل ملف من هذين الملفين يقوم الشخص الذي يقدمهما بالتوقيع على كل ملف، ويكتب على كل ملف بوضوح عدد الوثائق والمستندات التي يحتويها الملف وتواريخ هذه المستندات، وتسجيل مستقل لكل وثيقة.
وبعد أن يقبل السكرتير الوثائق المقدمة له يقوم بالتوقيع على أحد الملفين بما يفيد حصوله على المستندات ويعطيه للشخص الذي قدم الأوراق، أما الملف الآخر فسوف يحفظ مع الأوراق المتعلقة بالقضية في إضبارة مستقلة خاصة بالقضية.

المادة (6): يجري التشاور بين أعضاء المجلس بعد أن يتم استكمال الدفاع، وبدون حضور أي طرف من الأطراف المتنازعة.

المادة (7): وتترك القضية في حالة حضور المدعي للجلسة متأخرا عن الوقت الذي تعقد فيه الجلسة، ويمكن للمدعي أن يثير القضية مرة أخرى فيما بعد، وإذا حضر المدعى عليه متأخرا عن موعد الجلسة تؤجل القضية، وإذا حضر متأخرا للمرة الثانية يتم تعيين مندوب نيابة عنه، ويصدر الحكم في القضية في حضور المندوب، ويقوم سكرتير الجلسة بإبلاغ

المدَّعَى عليه بالقرار الصادر بشأن القضية، وللمدعى عليه الحق في الاحتجاج على القرار الصادر في خلال خمسة عشر يوما من تاريخ إبلاغه.

المادة (8): تقوم المشيخة العامة بمهمة إبلاغ أعضاء المجلس بخطاب مكتوب عن موعد انعقاد الجلسة قبل انعقاد الجلسة بثلاثة أيام، فإذا كان هناك عذر يمنع أحد الأعضاء من الحضور بالفعل فإنه ينبغي عليه المبادرة إلى إبلاغ المشيخة بذلك قبل انعقاد الجلسة بـ 24 ساعة.

المادة (9): إذا أصدر المجلس الصوفي قرارا بشأن قضية ما فإنه لن يعيد النظر في هذه القضية.

القسم الثاني

المادة (1): لن يسمح بتعيين أي شخص في منصب "شيخ طريقة" إلا إذا كان أحد الأشخاص المشهود لهم بالعلم والمعرفة والتقوى والأخلاق الحميدة.

المادة (2): لن يشغل شيخ واحد منصب الرئيس على طريقتين في آن واحد.

المادة (3): كل شيخ من مشايخ الطرق مستقل تماما عن الآخر، فكل شيخ منهم يكون مع طريقته مستقلا عن الطرق الأخرى، ولن يكون أحد منهم تابعا لشيخ آخر، ولن يكون لطريقة واحدة شيخان.

المادة (4): إن التنظيمات الرسمية والقرارات الخديوية الصادرة في 3 يوليو 1903، قد قصرت تعيين جميع مشايخ الطرق على المجلس الصوفي وحده مهما كانت طبيعة هؤلاء المشايخ، وبذلك فقد تم إلغاء حق أي جهة أخرى أو هيئة أخرى في تعيين أي شيخ من هؤلاء المشايخ.

ومن الآن فصاعدا لن يتم تعيين أي شيخ أي الاعتراف به كشيخ إلا من خلال المجلس الصوفي بغض النظر عما إذا كان الشيخ هو أحد مشايخ السجاجيد أو أحد مشايخ الطرق الخلواتية أو ما شابه ذلك.

المادة (5): يمكن إضافة طرق صوفية جديدة (بمعنى أنه يمكن الاعتراف الرسمي بطرق صوفية جديدة) إذا كانت الطريقة الجديدة لا تتشابه في اسمها ومصطلحاتها الفنية مع إحدى الطرق الموجودة بالفعل والمعترف بها رسميا.

المادة (6): ينبغي على كل شيخ طريقة أن يكون لديه أربعة دفاتر معتمدة من المشيخة العامة على النحو الآتي:

- دفتر واحد من أجل نسخ المراسلات الصادرة.
- دفتر واحد من أجل المراسلات الواردة.
- دفتر واحد يضم قائمة بأسماء جميع نواب وخلفاء الطريقة مع ذكر تواريخ تقلدهم لهذه المناصب.
- دفتر واحد يتم فيه تسجيل الأحكام التي أصدرها شيخ الطريقة والتي تتعلق بالنزاع بين أعضاء طريقته.

وعندما تصبح الطريقة بدون شيخ (أي عندما يموت شيخ الطريقة)، تسلم هذه الدفاتر إلى باب المشيخة، وبعد أن يتم تعيين شيخ جديد للطريقة تعاد هذه الدفاتر للشيخ الجديد.

المادة (7): إذا أصبحت طريقة بدون شيخ أي إذا توفي شيخها يتولى ابنه الأكبر رئاسة الطريقة، وبعده يتولى أكبر أبنائه رئاسة الطريقة وهكذا، بشرط أن يكون شاغل هذا المنصب من بين المشهود لهم بالعلم الكافي، ولا يتصف بصفات معينة تحول دون تعيينه.
وإذا لم يكن الأمر كذلك يتم تعيين أحد أخوته أو أحد أقاربه ممن ينطبق عليه الشروط، وإذا لم يكن بين الأخوة أو الأقارب من ينطبق عليه الشروط يقوم المجلس الصوفي بتعيين الشخص الملائم لهذا المنصب، وإذا كان الشيخ المتوفى قد ترك ابنا لم يصل بعد إلى سن الرشد يُعين هذا الابن شيخا على الطريقة مع قيام مندوب مسئول بتسيير دفة الأمور بدلا منه إلى أن يبلغ سن الرشد.

المادة (8): يمنع منعا باتا قيام شيخ طريقة بتعيين خليفة له لا يتصف بالعلم والمعرفة والأخلاق الفاضلة.

المادة (9): يقوم كل شيخ طريقة بتعيين الخلفاء في المدن والقرى المختلفة من بين أولئك المشهود لهم بالعلم والمعرفة من أجل هداية الناس إلى الطريق القويم كما يقوم بتعيين نائب في كل "مركز" من المراكز التي تضم عددا كبيرا من "المريدين".

المادة (10): ينبغي على طل شيخ طريقة أن يقوم بجولة تفقدية بين خلفائه خلال السنة ويفحص أعمالهم ومدى الإرشاد الذي يقومون به.

المادة (11): لا ينبغي مخاطبة نواب الطرق في المناطق الريفية باسم مشايخ الطرق بالإقليم وإنما يكتفى بمخاطبتهم "نائب" فقط.

المادة (12): لا ينبغي على الشيخ إصدار "إجازة" إلا إذا وجد شخصا ما جديرا بها، ويجب أن تكون الإجازة مطبوعة ومتضمنة للمغزى الدقيق للتصريح وللقواعد التي ينبغي أن يسير عليها الخلفاء في مجال الإرشاد والدعوة بدون أي إقحامات غير ملائمة. ولا يسمح للشيخ بإعطاء خلفاءه "إجازات" بدون ذكر أية أسماء محددة عليها، ولا توزع الإجازات على أي شخص يرغب في أن يكون خليفة.

المادة (13): لا يسمح لشيخ الطريقة بفرض رسوم أو أموال اعتيادية سنوية على "المريدين" التابعين له وعلى خلفائه، ولكن يسمح له ولخلفائه بقبول الهدايا والهبات والمنح التي يقدمها الواهب بإرادته الحرة، بشرط ألا يكون هذا متعلقا بقضية يفحصونها أو متعلقا بتعيين خليفة طالما أنه لا توجد رسوم ينبغي أن تدفع من أجل هذه الحالات.

القسم الثالث: ويتعلق بوكلاء المشيخة

المادة (1): في كل مركز إداري بالمديريات يتم تعيين وكيل للمشيخة من بين الناس المحترمين الجديرين في المركز، ولا يخاطب باسم "شيخ مشايخ الطرق" بالمنطقة التي يقيم بها وإنما يكتفى بأن يخاطب باسم "وكيل المشيخة" فقط، وسوف يكون على اتصال مباشر بباب المشيخة، ولدى تعيينه يتم إخطار المديرية بذلك (إخطار المديرية التي يتبعها المركز)، ويتم نشر ذلك أيضا في عدد من الصحف اليومية.

المادة (2): من يشغل منصب "نقيب" طريقة لا يصح تعيينه في نفس الوقت وكيلا للمشيخة طالما أنه مازال محتفظا بمنصب "نقيب"، ويمكن السماح له بتولي منصب "نقيب المشيخة" إذا تخلى عن منصبه كنقيب.

المادة (3): ينبغي على وكلاء المشيخة أن يفتحوا سجلات لكافة الأحداث المتعلقة بالصوفية ويعرضوا ملاحظاتهم على الوكالات المختصة حيث تنص اللوائح على ذلك.
والوكلاء لهم الحق في المطالبة بالإيقاف المؤقت إلى أن يصدر الحكم عن طريق الوكالة المختصة في الأمر (الوكالات المختصة)، وردت بشأنها المادة 13 من القرار الخديوي (أي اللائحة) الصادر في 2 يونيو 1903.

المادة (4): يجب على وكلاء المشيخة أن يرسلوا الأحكام التي يصدرونها على الفور واحدة تلو الأخرى لكي ينظر فيها المجلس الصوفي. وبالنسبة للأحكام التي يعمل لها استئناف فإن المجلس سيصدر حكمه وفقا لما يراه ملائما، وإذا انقضت الفترة التي ينبغي إجراء الاستئناف أثناءها (ضد الحكم الصادر) وأصبح الحكم قابلا للتطبيق يبادر المجلس بالكتابة إلى الإدارة للتنفيذ إذا كانت القضية تستلزم ذلك.
وفترة الاستئناف هى ثلاثون يوما من تاريخ الإعلان بالحكم، إذا كان الجانب المختص حاضرا، وثلاثون يوما من تاريخ انتهاء الفترة التي يمكن الاعتراض أثناءها في حالة صدور الحكم في غياب الجانب المختص.

المادة (5): يجب على كل وكيل مشيخة أن يحتفظ لديه بكافة الدفاتر والسجلات المنصوص عليها بالمادة الثانية من القسم الأول وتنفيذ ما يخصهم في "المراكز" الخاصة بهم.

المادة (6): يجب على وكلاء المشيخة أن يبلغوا المشيخة العامة عن كل ضريح أو زاوية تقع في منطقتهم، ويكن منصب المشرف عليها خاليا، وذلك حتى يمكن تعيين شخص آخر في المنصب الخالي.

المادة (7): إذا اتضح أن أحد وكلاء المشيخة يحيد عن الطريق القيوم ولا يلتزم بالعدالة في أحكامه فإنه سيقال من منصبه.

المادة (8): ليس من اختصاص وكلاء المشيخة إصدار أحكام في المسائل المتعلقة بالأضرحة، فهذا يدخل في دائرة اختصاص المجلس الصوفي.

القسم الرابع: ويختص بالأضرحة

المادة (1): تتولى المشيخة الصوفية (مشيخة المشايخ الصوفية) -بالنسبة لكل ضريح خاضع لسلطتها- تعيين خادم أو شيخ خدمة، وكذلك خدمة تتلاءم مع الوضع الذي يستلزمه الضريح، ولن تقوم بتعيين أعداد تزيد على ما يحتاجه الضريح من أفراد.

المادة (2): ذلك الذي أمضى في خدمة الضريح فترة تصل إلى خمس سنوات تكون له أولوية في التعيين مشرفا على الضريح، حتى لو لم يكن من سلالة الشيخ المدفون في الضريح.
وإذا لم يكن قد أمضى خمس سنوات في خدمة الضريح يكون للأشخاص المنحدرين من سلالة الشيخ المدفون الأولوية على الآخرين، ولن يتم التعيين في هذا المنصب إلا بعد إجراء التقصي والبحث اللازمين الكافيين.

المادة (3): يقوم شيخ الخدمة بجمع النذور مع إبلاغ الخدمة (جميع الموظفين الذين لهم الحق في الحصول على نصيب من النذور) بذلك، مع منح كل ذي حق حقه تدريجيا (أي على فترات محددة)، أو في نهاية كل شهر بنسب متساوية، ومع هذه النسب يخصص جزء من أجل الاحتفال بالأعياد الدينية الخاصة بالضريح، والجزء الباقي يوزع على شيخ الخدمة، وعلى العاملين بالخدمة، وفقا لما هو مبين في قرار التعيين

القسم الخامس: وتتعلق بالشئون العامة

المادة (1): لن يكون هناك هدف من وراء التصوف سوى معرفة القوانين الإلهية وتنفيذها.

المادة (2): سوف يستبعد من الطرق الصوفية ما يلي:
أولا: كل المعتقدات التي تتعارض مع الشريعة الإسلامية مثل نظرية الحلول ونظرية الاتحاد واستثناء بعض الناس من تأدية الالتزامات الدينية وغير ذلك من المعتقدات المشابهة.
ثانيا: أي تصرفات تتنافى مع مبادئ الشريعة الإسلامية، مثل ضرب الجسد بالأسلحة وأكل الحشرات وما شابه ذلك، والذكر مع الرقص وإلقاء الإنسان لنفسه على الأرض، وعدم استكمال جميع الحروف في الذكر، والإنشاد بأغانٍ غير أخلاقية، وإقامة حلقات الذكر في الأضرحة، وغير ذلك من الأعمال المشابهة.

المادة (3): ينبغي أن يكون الذكر الصوفي متمثلا في تذكر الله سبحانه وتعالى والنطق بأسماء الله في وضوح مع الوقوف أو الجلوس في وقار في حضور أحد الخلفاء الحاصلين على "إجازة" من مشايخهم.

المادة (4): يجب على كل شيخ طريقة، وعلى كل خليفة أن يتقابل مع مريديه مرة واحدة أو أكثر ليلا في زاوية أو في مكان خاص من أجل تذكر الله سبحانه وتعالى، وتذكر عظمته المتجلية في كل شيء، ومن أجل التثقيف والإرشاد، ويسمح للشيخ أو

للخليفة بتعيين مقرئ لحلقة الذكر، لكي يتلو عليهم آيات من القرآن الكريم، ويتحدث مع الحاضرين عن العقائد السليمة والسلوك القويم لكي يثقفهم في هذا المجال.

المادة (5): يلغى مبدأ القدم الشائع بين الطرق بالمناطق الريفية.

المادة (6): سوف ينظم المولد ذلك الذي فعل لفترة لا تقل عن خمس سنوات، ويلزم أن يكون الموقع المجاور لمكان المولد خاليا من كل شيء يتنافى مع السلوك القويم مثل الألعاب والكباريهات وغير ذلك من الأمور المشابهة.

المادة (7): تلغى جميع المواكب التي تتم أثناء فترة النهار اللهم إلا إذا وافق باب المشيخة على ذلك، وفي المواكب لا يمتطي ظهور الخيول سوى مشايخ الطرق أو مندوبيهم، ويشترط ألا يكون الموكب مصحوبا بأي شيء يحيد عن السلوك القويم.
وإذا اشتركت الطرق مع بعضها البعض في موكب واحد يكون ترتيبها على النحو الآتي:

1 – المرازيقة الأحمدية.
2 – الكناسية الأحمدية.
3 – المنايفة الأحمدية.
4 – السلامية الأحمدية.
5 – الإمبابية الأحمدية.
6 – الحلبية الأحمدية.
7 – التسقيانية الأحمدية.
8 – الشعيبية الأحمدية.
9 – الشناوية الأحمدية.
10 – السطوحية الأحمدية.
11 – البيومية الأحمدية.
12 – الرفاعية.
13 – البرهامية.
14 – القادرية القاسمية.
15– القادرية الفارضية.
16 – الميرغنية.
17 – العيسوية الشاذلية.
18 – القاسمية الشاذلية.
19 – التهامية الشاذلية.
20 – الحندوشية الشاذلية.
21 – العروسية الشاذلية.
22 – السلامية الشاذلية.

23 – القوقاجية الشاذلية.
24 – الإدريسية الشاذلية.
25 – السمانية الشاذلية.
26 – الضيفية.
27 – العفيفية الشاذلية.
28 – الشرنوبية البرهامية.
29 – السعدية.

المادة (8): ليس من المسموح به السير بالأعلام والرايات أمام المواكب الجنائزية اللهم إلا إذا كان هناك تصريح بذلك من باب المشيخة.

المادة (9): سيتم طرد أي شخص من الطرق الصوفية إذا حاول استغلال احتفال ديني يتم في مكان عام بغرض السخرية أو إدخال التسلية والبهجة على الجماهير.

المادة (10): سوف تطبق مبادئ الشريعة الإسلامية على أي شيء قد يحدث و لم يرد نص بشأنه في هذه اللائحة.

المادة (11): أي شخص يقوم بانتهاك أي شيء ورد بشأنه نص في هذه اللائحة سيخضع للعقوبات المعروفة للصوفية مثل الإيقاف عن العمل أو الطرد وإلحاق الخزي والعار به أمام جماهير الناس.

الملحق العاشر

القانون رقم 118 لسنة 1976

بشأن نظام الطرق الصوفية

باسم الشعب

رئيس الجمهورية

قرر مجلس الشعب القانون الآتي نصه، وقد أصدرناه:

الباب الأول

أهداف الطرق الصوفية وتنظيماتها

الفصل الأول

أهداف الطرق الصوفية

مادة 1 - تستهدف الطرق الصوفية بكافة تشكيلاتها التربية الدينية والروحية بما يتفق مع أحكام الشريعة الإسلامية والدعوة إلى العمل بها بالوعظ والإرشاد وتنظيم الذكر الصوفي وغير ذلك من السبل والوسائل الصوفية طبقا لأحكام هذا القانون ولائحته التنفيذية.

مادة 2 - لا يجوز لأعضاء الطرق الصوفية القول بعقائد أو إتيان أفعال أو إقامة موالد أو احتفالات أو أذكار تخالف أحكام الشريعة الإسلامية أو النظام العام أو الآداب، ولا يجوز لأي منهم ارتكاب ما يلي:

أولا: القول بأفكار أو بآراء أو بعقائد مخالفة للشريعة الإسلامية.

ثانيا: إتيان أفعال لا تتفق مع الآداب الإسلامية.

ثالثا: ممارسة الذكر الصوفي أو إقامة الموالد إلا وفقا للأوضاع والإجراءات التي تحددها اللائحة التنفيذية.

وتضع اللائحة التنفيذية لهذا القانون القواعد والإجراءات التي يلتزم بها رجال الطرق الصوفية في مباشرة أنشطتهم بما يتفق مع الكتاب والسنة والمبادئ الصوفية الصحيحة.

الفصل الثاني
المجلس الأعلى للطرق الصوفية

مادة 3 – المجلس الأعلى للطرق الصوفية هيئة لها الشخصية المعنوية المستقلة، أغراضها دينية وروحية واجتماعية وثقافية ووطنية وتلتزم في كل نشاطها بكتاب الله وسنة رسوله وتعتبر أموال المجلس أموالا عامة ومقره مدينة القاهرة.

مادة 4 – يختص المجلس الأعلى للطرق الصوفية بما يلي:

(1) الإشراف العام على النشاط الصوفي ودعمه.

(2) الموافقة على إنشاء الطرق الصوفية الجديدة والإشراف على نشاط كل الطرق الصوفية أو نشاط أعضائها.

(3) إصدار قرارات بحظر نشاط أية فئة أو جماعة أو شخص يزعم الانتساب إلى الطرق الصوفية أو يباشر نشاطا صوفيا و لم يكن مدرجا ضمن سجلات الطرق الصوفية، ويسري هذا الحظر على أي شخص أو جماعة تخرج على الطريقة التابعة لها على نحو يترتب عليه الخلاف والنزاع بين الطرق المختلفة مما يهدد كيانها واستقلالها وذاتيتها الصوفية.

(4) إبداء الرأي في التشريعات المتعلقة بتنظيم الطرق الصوفية ووضع اللوائح الداخلية للمجلس الأعلى للطرق الصوفية والمشيخة الصوفية بمراعاة أحكام هذا القانون ولائحته التنفيذية.

(5) الموافقة على تعيين وتأديب وعزل مشايخ الطرق الصوفية ووكلائهم.

(6) الترخيص من الناحية الدينية والصوفية بالموالد والمواكب الصوفية وتنظيمها بكافة أنحاء الجمهورية والإشراف عليها.

(7) النظر في المنازعات والمخالفات النظامية ذات الطبيعة الصوفية البحتة التي تنشأ بين أعضاء الطرق الصوفية المختلفة.

(8) الإشراف على الأضرحة والزوايا الأهلية التي ليس لها أوقاف أو مرتبات من وزارة الأوقاف والنظر في الشئون الخاصة بها.
(9) تعيين مشايخ وخدمة وخلفاء الأضرحة التابعة للمجلس الأعلى للطرق الصوفية وتأديبهم.
(10) إنشاء مكاتب لتحفيظ القرآن الكريم بالأضرحة والزوايا الصوفية.
(11) تمثيل الطرق الصوفية في المؤتمرات الصوفية الدولية وتنظيم المؤتمرات الصوفية المحلية والإشراف عليها.

مادة 5 – يشكل المجلس الأعلى للطرق الصوفية من:
(1) شيخ مشايخ الطرق الصوفية ———————— رئيسا.
(2) عشرة أعضاء من مشايخ الطرق الصوفية المنتخبين لعضوية المجلس.
(3) ممثل للأزهر يختاره شيخ الأزهر.
(4) ممثل لوزارة الأوقاف يختاره الوزير. أعضاء
(5) ممثل لوزارة الداخلية يختاره الوزير.
(6) ممثل لوزارة الثقافة يختاره الوزير.
(7) ممثل للأمانة العامة للحكم المحلي والتنظيمات الشعبية يختاره الوزير المختص

مادة 6 – تنتخب الجمعية العمومية لمشايخ الطرق الصوفية لطريق الانتخاب السري المباشر عشرة أعضاء من بينهم لعضوية المجلس الأعلى للطرق الصوفية وذلك لمدة ثلاث سنوات، ولا يكون انعقاد هذه الجمعية العمومية صحيحا إلا بحضور (30) شيخا من مشايخ الطرق الصوفية بأنفسهم على الأقل، ولا يعتبر منتخبا لعضوية المجلس الأعلى للطرق الصوفية إلا من يحصل على أغلبية أصوات الحاضرين.
ويتم إجراء الانتخاب قبل انقضاء مدة الثلاث سنوات بستين يوما على الأقل، وذلك بمقر المجلس المحلي لمحافظة القاهرة، وبإشراف رئيس هذا المجلس وبحضور محافظ القاهرة أو مَن يمثله، ويجري الانتخاب لاختيار مَن يحل محل من انتهت عضويته في المجلس

الأعلى للطرق الصوفية وفقا للقواعد السابقة، ويحل مَن ينتخب في هذه الحالة محل من انتهت عضويته للمدة الباقية من مدته.

مادة 7 – يعين شيخ مشايخ الطرق الصوفية بقرار من رئيس الجمهورية من بين مشايخ الطرق الصوفية المنتخبين لعضوية المجلس الأعلى للطرق الصوفية بعد أخذ رأي المجلس المذكور.

مادة 8 – شيخ مشايخ الطرق الصوفية هو الرئيس الأعلى للطرق الصوفية بالجمهورية، ويرأس المجلس الأعلى للطرق الصوفية والجمعية العمومية لمشايخ الطرق الصوفية بحكم منصبه.
وهو الممثل القانوني للمجلس الأعلى للطرق الصوفية أمام القضاء وفي علاقته بالغير.
ويختار رئيس المجلس من بين أعضائه المنتخبين مَن ينوب عنه في رئاسة الجلسات التي يطرأ عليه عذر يمنعه من حضورها، فإذا لم يتيسر ذلك في حالة غياب الرئيس لأي سبب كان، رأس المجلس أقدم أعضائه المنتخبين أو أكبرهم سنا بحسب الأحوال.

مادة 9 – ينعقد المجلس الأعلى للطرق الصوفية مرة كل شهر على الأقل، ويدعو رئيس المجلس أعضائه إلى اجتماع المجلس كتابة قبل موعد انعقاد الجلسة بثلاثة أيام على الأقل، ويجب على من يمنعه عذر من أعضائه من الحضور إخطار الرئيس كتابة بذلك قبل الميعاد المحدد للاجتماع بأربع وعشرين ساعة على الأقل، ولا تكون اجتماعات المجلس صحيحة إلا بحضور ستة من أعضائه المنتخبين على الأقل.

مادة 10 – يجوز أن ينعقد المجلس الأعلى للطرق الصوفية بصفة طارئة بناء على طلب رئيسه أو بناء على طلب كتابي مسبب من خمسة على الأقل من أعضائه من مشايخ الطرق الصوفية، وينعقد المجلس بقوة القانون في هذه الحالة بناء على إعلان الدعوة من طالبي الاجتماع إلى أعضاء المجلس بكتاب موصى عليه بعلم الوصول، وذلك إذا لم يقم رئيس المجلس بدعوته للانعقاد خلال خمسة عشر يوما من تاريخ تبليغه الطلب.

ولا ينظر المجلس في هذه الاجتماعات الطارئة إلا في المسائل الواردة في جدول أعماله.

مادة 11 – يضع رئيس المجلس الأعلى للطرق الصوفية جدول الأعمال لاجتماعات المجلس وعليه أن يدرج في هذا الجدول الموضوعات التي يطلب أعضاء المجلس من مشايخ الطرق الصوفية إدراجها كتابة قبل الموعد المحدد لانعقاد المجلس بيومين على الأقل.

ولرئيس المجلس وحده ضبط نظام الجلسة والإذن بالكلام.

ويوقع الرئيس مع أمين المجلس محاضر اجتماعاته.

ويجب أن يبلغ الرئيس هذه المحاضر إلى الوزراء الممثلة وزاراتهم في المجلس وذلك خلال خمسة أيام من تاريخ الجلسة.

مادة 12 – تسقط عضوية المجلس الأعلى للطرق الصوفية عمن يتخلف من أعضائه من مشايخ الطرق الصوفية عن حضور جلساته أكثر من أربعة مرات في السنة الواحدة بدون عذر يقبله المجلس، ويصدر بإسقاط العضوية قرار من ثلثي أعضائه بعد تحقيق دفاع العضو وذلك طبقا للأوضاع والإجراءات التي تحددها اللائحة التنفيذية.

مادة 13 – تصدر قرارات المجلس الأعلى للطرق الصوفية بأغلبية أصوات الحاضرين وذلك فيما عدا الحالات التي ورد بشأنها نص خاص في هذا القانون ويتولى رئيس المجلس الأعلى للطرق الصوفية تنفيذ قرارات المجلس.

وعلى السلطات والجهات العامة المختصة معاونة المجلس الأعلى للطرق الصوفية تنفيذ قراراته الصادرة بالمطابقة للقانون بالطرق الإدارية إذا اقتضى الأمر ذلك.

الفصل الثالث
وكلاء المشيخة الصوفية العامة

مادة 14 – يعين شيخ مشايخ الطرق الصوفية وكلاء للمشيخة الصوفية العامة بسائر المحافظات والأقسام والمراكز، ويشترط فيمن يعيّن وكيلا لمشيخة الطرق الصوفية نفس الشروط المنصوص عليها في المادة 19 من هذا القانون.
ويجب أن يكون الوكيل من أفاضل الجهة التي يتم تعيينه فيها، ولا يجوز تعيين من يشغل منصب نائب رئيس طريقة من الطرق الصوفية وكيلا للمشيخة العامة إلا إذا تخلى عن هذا المنصب قبل التعيين.
وتخطر المحافظة التي يعين في نطاقها وكيل المشيخة الصوفية العامة بتعيينه وينشر القرار في الجريدة الرسمية وفي جريدة يومية واسعة الانتشار على الأقل

مادة 15 – لا يجوز أن يلقب وكيل المشيخة العامة بأنه شيخ مشايخ الطرق الصوفية في دائرة اختصاصه ولا يجوز له أن يستخدم سوى وصف وكيل المشيخة الصوفية العامة.

مادة 16 – يتولى وكيل المشيخة الصوفية العامة الإشراف العام على شئون الطرق الصوفية بدائرة اختصاصه وله حق تمثيل المشيخة العامة والتحدث باسمها أمام الجهات الرسمية في هذا النطاق، ويكون تابعا مباشرة لشيخ مشايخ الطرق الصوفية.
ويجب أن يخطر وكيل المشيخة الصوفية العامة بكل تصريح بالموالد والمواكب في دائرة اختصاصه، ويختص الوكيل بالإشراف على هذه الموالد والمواكب وكفاءة خلوها من كل ما يخالف هذا القانون ولائحته التنفيذية.

مادة 17 – يختص وكيل المشيخة الصوفية العامة بإثبات جميع الوقائع المخالفة للقانون والنظام المتعلقة بالطرق الصوفية وأعضائها وتحرير تقارير عنها وإحالتها إلى الجهة المختصة طبقا لأحكام هذا القانون.

ويجوز لوكيل المشيخة عند الضرورة الأمر بالوقف المؤقت لأي من أعضاء الطرق الصوفية أو المسئولين فيها في نطاق اختصاصه وذلك حتى تفصل جهة التأديب المختصة في الأمر.

مادة 18 – يجب على وكيل المشيخة الصوفية العامة أن يرسل ما يصدره من قرارات تأديبية بالنسبة لأعضاء الطرق الصوفية أو المسئولين عنها إلى المجلس الأعلى للطرق الصوفية للنظر فيها، وذلك خلال خمسة أيام على الأكثر من تاريخ صدورها، ويختص المجلس بالفصل في التظلمات التي تقدم إليه من هذه القرارات خلال خمسة عشر يوما من تاريخ إخطار ذوي الشأن بها بكتاب موصى عليه بعلم الوصول.
ويبلغ المجلس الأعلى للطرق الصوفية السلطات الإدارية المختصة بما أصبح نهائيا وقابلا للتنفيذ من القرارات المذكورة وذلك لتنفيذه بالطرق الإدارية إذا اقتضى الأمر ذلك.

مادة 19 – يحتفظ وكيل المشيخة الصوفية العامة بجميع الدفاتر التي تحدد بقرار من شيخ مشايخ الطرق الصوفية ويلتزم بحفظها للعمل بها في نطاق اختصاصه وذلك كله وفقا لما تقرره اللائحة التنفيذية.

مادة 20 – يلتزم وكيل المشيخة الصوفية العامة بإخطار المشيخة العمومية عن خلو أي ضريح أو زاوية في نطاق اختصاصه من أحد العاملين لاتخاذ الإجراءات اللازمة لتعيين من يحل محله، وذلك خلال سبعة أيام من هذا الخلو.
ويخطر الوكيل المشيخة العمومية بالشئون المتعلقة بالأضرحة والزوايا التي تدخل في اختصاص المجلس الأعلى للطرق الصوفية للنظر فيها.

مادة 21 – يختص شيخ مشايخ الطرق الصوفية بإصدار قرارات تأديب وكلاء المشيخة الصوفية العامة ونقلهم وعزلهم ويجوز التظلم من هذه القرارات أمام المجلس الأعلى للطرق الصوفية خلال ثلاثين يوما من تاريخ إخطار ذوي الشأن بها بكتاب موصى عليه بعلم الوصول.

الفصل الرابع
الجمعية العمومية للطرق الصوفية

مادة 22 – تشكل الجمعية العمومية للطرق الصوفية من جميع مشايخ الطرق الصوفية المعتمدة.
ويكون مشايخ الطرق الصوفية ووكلاؤهم المعينون طبقا لهذا القانون من أعضاء الجمعية العمومية للطرق الصوفية عند مباشرتها ما يلي:
أ– انتخاب أعضاء المجلس الأعلى بالطرق الصوفية.
ب– مباشرة الاختصاصات المبينة في البنود 2 و3 و4 و5 من المادة (4).

مادة 23 – يدعو المجلس الأعلى للطرق الصوفية الجمعية العمومية لمشايخ الطرق الصوفية للاجتماع بصفة دورية مرة كل سنة على الأقل، وكلما دعت الضرورة إلى ذلك.

مادة 24 – لا يكون انعقاد الجمعية العمومية للطرق الصوفية صحيحا إلا بحضور نصف أعضائها فإذا لم يتكامل العدد اللازم لصحة الاجتماع يؤجل لمدة ساعة ويكون الانعقاد التالي صحيحا بحضور ثلث الأعضاء.

مادة 25 – لا يكون اجتماع الجمعية العمومية للطرق الصوفية صحيحا في حالة انتخاب أعضاء المجلس الأعلى للطرق الصوفية، وغير ذلك من الأمور المبينة في المادة (22) إلا بحضور ثلاثين عضوا من مشايخ الطرق الصوفية بأنفسهم.
فإذا لم يتكامل هذا العدد في الاجتماع التالي تؤجل الجمعية لمدة ساعة.
القانون في الجدول المرفق ولا يجوز إنشاء أو تنظيم أية طريقة صوفية لاجتماع جديد بعد عشرة أيام على الأقل... ويكون اجتماع الجمعية في هذه الحالة صحيحا أيا كان عدد الحاضرين.

مادة 26 – فيما عدا ما ورد بشأنه نص خاص في هذا القانون، تصدر قرارات الجمعية العمومية للطرق الصوفية بأغلبية آراء الحاضرين، وعند الانقسام يرجح رأي الجانب الذي منه الرئيس.

الفصل الخامس
الطرق الصوفية ومشايخها

مادة 27 – حددت الطرق الصوفية المعتمدة عند العمل بهذا القانون في الجدول المرفق ولا يجوز إنشاء أو تنظيم أية طريقة صوفية جديدة إلا إذا كانت لا تشابه طريقة من الطرق الموجودة في اسمها أو اصطلاحها، ويصدر لذلك قرار من وزير الأوقاف وشئون الأزهر بالاتفاق مع وزير الداخلية بناء على موافقة المجلس الأعلى للطرق الصوفية وينشر هذا القرار في الجريدة الرسمية.
ويكون ترتيب الطرق الصوفية إذا اشتركت في موكب أو اجتماع بحسب ترتيبها في الجدول المذكور ويكون ترتيب الطرق الصوفية الجديدة تاليا لهذه الطرق بحسب تاريخ نشر القرار الصادر بإنشائها وتنظيمها في الجريدة الرسمية، وذلك كله وفقا للشروط والأوضاع والإجراءات التي تحددها اللائحة التنفيذية.

مادة 28 – يكون لكل طريقة من الطرق الصوفية شيخ، وشيخ الطريقة هو الرئيس الروحي والإداري لها، ويتولى مسئولياته في الإشراف على شئون طريقته مستقلا عن باقي مشايخ الطرق الصوفية.

مادة 29 – يجب أن يتوفر فيمن يعين شيخا لطريقة من الطرق الصوفية الشروط الآتية:
(1) أن يكون بالغًا سن الرشد متمتعا بحقوقه المدنية والسياسية كاملة.
(2) ألا يكون محكوما عليه في جناية أو جنحة مخلة بالشرق والأمانة، ما لم يكن قد رُدَّ إليه اعتباره في الحالتين.
(3) أن يكون مجيدا للقراءة والكتابة وملمًّا بمبادئ الشريعة الإسلامية.
(4) أن يكون متمتعا بسمعة طيبة وخلق كريم.

(5) أن يكون من أهل العرفان والكمال ذوي التقوى والصلاح.
(6) ألا يكون شيخا لطريقة صوفية أخرى.
ويصدر بتعيين شيخ الطريقة قرار من المجلس الأعلى للطرق الصوفية. وينشر القرار في الجريدة الرسمية وفي إحدى الجرائد اليومية الرئيسية الواسعة الانتشار على الأقل.

مادة 30 – تكون الأولوية في الترشيح لشغل منصب شيخ طريقة من الطرق الصوفية عند خلوه من بين من تتوافر فيهم الشروط اللازمة على النحو التالي:
(أ)الابن الأكبر لشيخ الطريقة السابق، فإذا كان هذا الابن قاصرا عين شيخا للطريقة على أن يعين وكيلا له حتى يبلغ سن الرشد، ثم يأتي في المرتبة من بعده أكبر أبناء هذا الابن، وهكذا... إلخ.
(ب) أخوة شيخ الطريقة السابق، ويكون الشقيق منهم مقدما على غيره.
(جـ) ذوي قربى شيخ الطريق السابق الأقرب فالأقرب منهم.
(د) كبار رجال الطريقة ممن تتوفر فيهم شروط الأهلية لشغل المنصب.

مادة 31 – يجوز لشيخ الطريقة أن يطلب من المجلس الأعلى للطرق الصوفية تعيين وكيل للطريقة لمساعدته في أعماله ويشترط لتعيين الوكيل توفر الشروط المنصوص عليها في المادة (29).

مادة 32 – لا يجوز للوكلاء المنصوص عليهم في المادة ا لسابقة ترشيح أنفسهم لعضوية المجلس الأعلى للطرق الصوفية.

مادة 33 – يعين شيخ الطريقة نوابا له وخلفاء وخلفاء الخلفاء بسائر المحافظات والمراكز والأقسام من بين ذوي الكفاءة والأهلية ممن تتوفر فيهم الشروط المنصوص عليها في المادة (29).

ولا يجوز لشيخ الطريقة منح إجازة خلافة إلا لمن تتوفر فيه هذه الشروط، ويجب أن تتضمن الإجازة بيانا لواجبات الخليفة في مقام الإرشاد والحدود التي يتعين عليه التزامها.

ويحظر منح إجازات خلافة دون أسماء محددة لتوزيعها على من يرغب في الخلافة.

ويجب إخطار المشيخة الصوفية العامة بهذه التعيينات كتابة خلال أسبوع من تاريخ التعيين، ولمشيخة الطرق الصوفية حق الاعتراض على أي تعيين يتم بالمخالفة لأحكام هذا القانون خلال خمسة عشر يوما من تاريخ إخطارها به، وذلك كله طبقا للشروط والأوضاع التي تحددها اللائحة التنفيذية.

مادة 34 – يشترط فيمن يقبل من أعضاء الطرق الصوفية أن يتوفر فيه الشرطان المنصوص عليهما في البندين (2 و4) من المادة (29).

مادة 35 – لا يجوز لشيخ الطريقة أن يفرض على مريديه أو خلفائه عوائد أو قروض أو مبالغ دورية أيا كانت تسميتها.

ولا يجوز كذلك فرض رسوم أو أية مبالغ على تعيين خليفة أو نائب له.

ومع ذلك يجوز قبول ما يقدم للطريقة من تبرعات صادرة عن اختيار المتبرع ورغبته الخالصة في التبرع، ويجب إخطار شيخ مشايخ الطرق الصوفية بهذه التبرعات خلال أسبوع من تاريخ قبول الطريقة لها، ويتم قبول كل طريقة للتبرعات التي تقدم إليها طبقا للأوضاع والإجراءات التي تحددها اللائحة التنفيذية.

مادة 36 – يعد بمقر كل طريقة سجلات لتسجيل أسماء أعضاء الطريقة وأسماء النواب والخلفاء وخلفاء الخلفاء، ويجب تقديم هذه السجلات لمشيخة الطرق الصوفية ولغيرها من السلطات المختصة للاطلاع عليها عند طلبها.

كما يجب على شيخ كل طريقة أن يحتفظ بالدفاتر والسجلات التي تحددها اللائحة التنفيذية، ويجب أن تكون هذه الدفاتر والسجلات مصدقا عليها من المشيخة العمومية للطرق الصوفية.

ويجب تسليم هذه الدفاتر فور خلو الطريقة من شيخها إلى مشيخة الطرق الصوفية.

وتعاد هذه الدفاتر والسجلات إلى المشيخة فور تعيين شيخ جديد لها.
وتحدد اللائحة التنفيذية القواعد والإجراءات الخاصة بالقيد في السجلات المذكورة وكيفية التصديق عليها من المشيخة العمومية للطرق الصوفية وكيفية المحافظة عليها.

مادة 37 – يجب على كل شيخ طريقة أو خليفة جمع مريديه في مواعيد دورية في زاوية من الزوايا أو في محل مخصوص للذكر الصوفي ثم للتعليم والإرشاد بعد ذلك.
ويجوز أن يكلف الشيخ أو الخليفة مقرئا للحلقة ليتلو فيها القرآن الكريم وليقدم شرحا للعقيدة والشريعة والآداب الإسلامية الصوفية.

مادة 38 – يجب على شيخ الطريقة المرور في مواعيد دورية منظمة على خلفائه ونوابه والتفتيش على أعمالهم وكيفية قيامهم بما عهد به إليهم من الإرشاد.
ويجب على شيخ الطريقة إخطار شيخ مشايخ الطرق الصوفية بالتقارير الدورية التي يعدها في هذا الشأن، ويجب أن يضمنها ما يراه من اقتراحات تدخل في اختصاص المشيخة العمومية، وفي اختصاص المجلس الأعلى للطرق الصوفية، وذلك كله في المواعيد وطبقا للأوضاع والإجراءات التي تحددها اللائحة التنفيذية.

مادة 39 – لا يجوز لنواب مشايخ الطرق الصوفية في الأقاليم أن يستخدموا لقب "شيخ الطريقة بالجهة" بل يجب أن يقتصر لقبهم على نائب شيخ الطريقة بهذه الجهة.

الباب الثاني
الأنشطة الصوفية

الفصل الأول
الموالد والمواكب الصوفية

مادة 40 – لا يجوز للسلطة الإدارية المختصة الترخيص بإقامة مولد أو بسير المواكب الجماعية للطرق الصوفية بأية جهة من جهات الجمهورية ولا التصريح بسير المواكب

الصوفية لطريقة من الطرق في عواصم المحافظات إلا بعد صدور إذن بذلك من المشيخة العمومية للطرق الصوفية، ولوكيل المشيخة الصوفية العامة الإذن في حدود اختصاصه لمن يرغب من نواب الطرق الصوفية في تسيير موكب صوفي.
وتتولى المشيخة الصوفية العامة أو وكيلها المختص إخطار السلطات الإدارية المختصة بالإذن بالتصريح بالمولد أو الموكب، كما تتولى الإشراف على هذه المواكب والموالد وتنظيمها بالتعاون مع هذه السلطات.

مادة 41 – لا يجوز أن يصاحب أي موكب من المواكب الصوفية أو أي مولد من الموالد أي تجمع أو فعل أو عمل يتنافى مع الأصول أو القواعد الدينية والصوفية أو مع ما تقتضيه المواكب أو الموالد من خشوع أو وقار يخالف الآداب الشرعية الإسلامية أو يتعارض مع النظام العام أو الآداب.
وتنظم اللائحة التنفيذية الشروط اللازم توافرها فيمن يُرخَّص له بإقامة الموالد وتسيير المواكب وآدابها والقواعد التي يخضع لها إقامتها والإشراف عليها.

الفصل الثاني
مجالس الذكر والاحتفالات

مادة 42 – لا يجوز إقامة مجالس للذكر الصوفي بأي مسجد إلا بإذن من مشيخة الطرق الصوفية، ويجب كذلك الحصول على موافقة وزارة الأوقاف وشئون الأزهر، إذا كانت حلقة الذكر في أحد المساجد التابعة لهذه الوزارة
ويتم الحصول على الإذن أو الموافقة، كما يتم الإشراف على مجالس الذكر طبقا للأوضاع والإجراءات التي تحددها اللائحة التنفيذية.

مادة 43 – تتولى المشيخة العامة للطرق الصوفية الاشتراك في تنظيم الاحتفالات الدينية الرئيسية والموافقة على كيفية اشتراك الطرق الصوفية فيها، وتنظيم إقامة السرادقات وإقامة الندوات الصوفية، تنظيم الوعظ والإرشاد ومحاربة البدع والمنكرات التي تتنافى مع الشريعة الغراء أو الخلق الصوفي القويم في هذه الاحتفالات.

الفصل الثالث
المعاهد والمؤتمرات الصوفية الإسلامية

مادة 44 – يصدر قرار من رئيس الجمهورية بناء على ما يقترحه المجلس الأعلى للطرق الصوفية، وبعد موافقة مجلس الوزراء بإنشاء معهد أو أكثر للدراسات الصوفية الإسلامية، ويقبل في الالتحاق بها حملة المؤهلات من المشتغلين بالتصوف من أعضاء الطرق الصوفية، ويحدد القرار النظام الدراسي بهذه المعاهد، ويجب أن يتضمن تحديد مدة الدراسة والمواد التي تدرس في المعهد المذكور والمصروفات التي تحصل من كل دار وتحديد وتقويم الشهادة التي تعطى للخريجين.
ويكون لهؤلاء الخريجين أولوية شغل المناصب المختلفة في التشكيلات الصوفية إذا ما توافرت فيهم الشروط الأخرى، كما أن لهم أولوية تمثيل الطرق الصوفية محليا ودوليا.

مادة 45 – يدعو شيخ مشايخ الطرق الصوفية إلى عقد مؤتمرات محلية بعواصم المحافظات سنويا، وكلما دعت الضرورة إلى ذلك لنشر التوعية الدينية والصوفية والوطنية ومقاومة التيارات المخالفة للشريعة الغراء، ويحضر هذه المؤتمرات رجال الطرق الصوفية، ويشرف المجلس الأعلى للطرق الصوفية على تنظيم هذه المؤتمرات وعقدها والاتفاق عليها وعلى توزيع الكتب والرسائل والنشرات الصوفية والدينية خلالها، وذلك كله طبقا للقواعد التي تقررها اللائحة التنفيذية.

مادة 46 – يدعو المجلس الأعلى للطرق الصوفية لعقد مؤتمرات دولية لسائر المشتغلين بأمور التصوف من شتى البلدان العربية والإسلامية أو غيرها، وذلك بقصد توطيد الروابط بين رجال الطرق الصوفية وتعميق الأبحاث الصوفية ونشرها على أوسع نطاق.
ويجوز للمجلس أن يقرر إيفاد مبعوثين من أعضاء الطرق الصوفية لهذه المؤتمرات بقصد العمل على توحيد حركة المنظمات الصوفية ودعمها.
ويختص المجلس الأعلى للطرق الصوفية بوضع تنظيم المؤتمرات الصوفية الدولية والمحلية وكيفية عقدها والإنفاق عليها ونظام الاشتراك في المؤتمرات الصوفية الدولية الخارجية،

والقواعد التي تتبع في اختيار المبعوثين إلى هذه المؤتمرات والمبالغ التي تصرف إليهم وذلك كله طبقا لأحكام اللائحة التنفيذية.

مادة 47 – يعين لكل ضريح تابع للمجلس الأعلى للطرق الصوفية بقرار من المشيخة الصوفية العامة شيخ خدمة للضريح وعاملون لخدمته وفقا للحاجة وطبقا للأوضاع والإجراءات، والشروط التي تحددها اللائحة التنفيذية، ويكون تعيين الشيخ للتكايا والأضرحة التي لها نظار شرعيون بعد أخذ رأي الناظر، ويعمل بشروط الواقف في هذا الشأن إذا كان وارد تنظيم لذلك في شروط الوقف.

مادة 48 – يكون لكل من خدم الضريح خدمة سليمة لمدة خمس سنوات الأولوية على غيره في التعيين للقيام بخدمته ولو لم يكن من ذرية صاحب الضريح، ثم تكون الأولوية بعد ذلك لذرية صاحب الضريح الأقرب فالأقرب منهم.
ولا يجوز تعيين أحد في هذه الوظيفة إلا بعد التحقق من مراعاة الأولوية المذكورة وذلك كله طبقا للقواعد والإجراءات التي تحددها اللائحة التنفيذية.

مادة 49 – يتم جمع النذور من الضريح بواسطة الشيخ المعين لخدمته وبحضور العاملين المعينين فيه وممثل قسم أو نقطة الشرطة المختصة، ويجري حصر هذه الحصيلة وتقسيمها إلى حصص متساوية في اليوم الأخير من كل شهر، ويُخصَّص جزء من هذه الحصيلة لإقامة شعائر الضريح، ويصرف الباقي لشيخ الخدمة ولغيره من العاملين في الضريح وفقا للقرارات الصادرة بتعيينهم وبمراعاة القواعد التي تحددها اللائحة التنفيذية.

الباب الثالث
ميزانية المنظمات الصوفية ونظامها المالي

مادة 50 – يضع المجلس الأعلى للطرق الصوفية الميزانية السنوية للمجلس بعد أخذ رأي شيخ كل طريقة من الطرق الصوفية الخاضعة لإشراف المجلس، وتتكون إيرادات هذه الموازنة مما يلي:

(أ) المبالغ التي ترصدها الدولة في ميزانيتها للطرق الصوفية سنويا.
(ب) الهبات والتبرعات والإعانات المقدمة من الأفراد والأشخاص الاعتبارية المختلفة في الداخل والخارج.
(جـ) الاشتراكات الشهرية أو السنوية التي تحصل من أعضاء الطرق الصوفية طبقا للقواعد التي تحددها اللائحة التنفيذية.
(د) 10 % من حصيلة صناديق النذور في المساجد والأضرحة التابعة لوزارة الأوقاف، وتبدأ السنة المالية للمجلس الأعلى للطرق الصوفية وتنتهي مع السنة المالية للدولة.
ويجب إعداد مشروع الميزانية الخاصة بالمجلس الأعلى للطرق الصوفية قبل موعد العمل بها بميعاد كاف كما يجب أن تشمل الموازنة إيرادات ومصروفات المجلس الأعلى للطرق الصوفية والمشيخة العامة للطرق الصوفية وكل طريقة من الطرق الصوفية الخاضعة لإشراف هذا المجلس.

مادة 51 – لا يجوز لأي من تشكيلات الطرق الصوفية المختلفة المنظمة في هذا القانون أو لأحد أعضائها أيا كانت مرتبته فيها أو لأحد العاملين في خدمتها تحصيل أو قبول أية رسوم أو مبالغ مقابل نظر المنازعات أو الشكاوى الصوفية أو التعيين في المناصب الصوفية المختلفة.
ويجب أن يتم تحصيل الاشتراكات السنوية والشهرية وغير ذلك من المبالغ التي يجوز تحصيلها طبقا لأحكام هذا القانون بمراعاة الإجراءات والأوضاع التي تحددها اللائحة التنفيذية.
ومع ذلك يجوز لتشكيلات الطرق الصوفية قبول التبرعات للأغراض التي تقوم عليها الطرق الصوفية، ويجب لقبول التبرعات التي تقدم من جهات أجنبية أو دولية موافقة المجلس الأعلى للطرق الصوفية عليها، وذلك كله طبقا للشروط والإجراءات التي تحددها اللائحة التنفيذية.

مادة 52 – تحدد اللائحة التنفيذية القواعد والإجراءات المتعلقة بإعداد الموازنة الخاصة بالمجلس الأعلى للطرق الصوفية وتحدد أبواب وأقسام وبنود الإيرادات والمصروفات التي تعد على أساسها هذه الموازنة.

كما تنظم هذه اللائحة إجراءات عرض مشروع الموازنة السنوية على الجمعية العمومية لمشايخ الطرق الصوفية لإقرارها والعمل بها، ويجب ألا تقل الأغلبية اللازمة لإقرارها عن ثلثي أعضاء هذه الجمعية الحاضرين للاجتماع.

كما تنظم اللائحة التنفيذية إجراءات الصرف من الإعتمادات المدرجة بالميزانية المذكورة وسلطات الصرف في المنظمات الصوفية المختلفة واختصاصات كل منها، وذلك تحت الإشراف العام للمجلس الأعلى للطرق الصوفية ورئيسه.

مادة 53 – يجب أن يعد ويعرض الحساب الختامي السنوي للمجلس الأعلى للطرق الصوفية على الجمعية العمومية للطرق الصوفية في المواعيد التي يعرض ويعتمد فيها الحساب الختامي للدولة، وتنظيم اللائحة التنفيذية للقواعد والإجراءات المتعلقة بعرض الحساب الختامي واعتماده من الجمعية العمومية.

ويتم اعتماد الحساب الختامي من الجمعية العمومية للطرق الصوفية وإخلاء طرف المجلس الأعلى للطرق الصوفية ورئيسه وغيرهم ممن لهم سلطة الصرف بمنظمات الطرق الصوفية بالأغلبية المنصوص عليها في المادة السابقة.

الباب الرابع
تأديب أعضاء المنظمات الصوفية

مادة 54 – يعاقب تأديبيا كل من يخالف أحكام هذا القانون أو اللوائح الصادرة تنفيذا له من أعضاء الطرق الصوفية أيا كانت مرتبته أو صفته فيها، وتكون العقوبات التأديبية كما يلي:

أولاً: الإنذار: ويوقع على من يثبت أنه خالف هذا القانون أو اللوائح الصادرة تنفيذا له، أو أتى عملا أو فعلا مخالفا الأصول الصوفية، أو يكون من شأنه المساس بكرامة المنتسبين إليها.

ثانيًا: الوقف لمدة لا تزيد على سنة: ويُوقَّع على من يثبت أنه أتى فعلا أو مخالفة للقواعد والآداب الصوفية أو الخلقية.

ثالثًا: العزل والطرد والإعلان: ويوقع على من يثبت عليه من أعضاء الطرق الصوفية المختلفة أنه ارتكب مخالفة خطيرة تمس الكرامة، أو أتى فعلا أو عملا جسيما مخالفا لنصوص هذا القانون أو لائحته التنفيذية، ويصدر القرار بتوقيع هذا الجزاء بأغلبية ثلثي أعضاء المجلس الأعلى للطرق الصوفية.

ويجب على المجلس إصدار قرار بالعزل والطرد على كل من يصدر ضده حكم في جناية أو في جنحة مخلة بالشرف أو الأمانة، وعلى كل من يثبت ارتكابه مخالفة من المخالفات المنصوص عليها في المادة (2)، وعلى أي وكيل للمشيخة يثبت إصداره قرارا تأديبيا مشوبا بالتعسف العمدي ومخالفة الحق والعدالة.

وعلى كل من يجمع أموالا أو تبرعات أيا كانت تسميتها بالمخالفة لأحكام هذا القانون ولائحته التنفيذية.

ويجب نشر القرار في الجريدة الرسمية إذا كان من صدر ضده ممن يجب أن ينشر قرار شغلهم للمنصب طبقا لأحكام هذا القانون.

وفي جميع الأحوال، ينشر القرار في إحدى الجرائد اليومية واسعة الانتشار على الأقل.

مادة 55 – يختص شيخ كل طريقة من الطرق الصوفية بالنظر في المخالفات النظامية أو المنازعات الصوفية البحتة التي تقع بين أعضاء الطريقة.

ويختص المجلس الأعلى للطرق الصوفية بنظر المخالفات والمنازعات المشار إليها في الفقرة السابقة إذا كانت متعلقة بإحدى مشايخ الطرق الصوفية والوقائع والمنازعات الصوفية التي تقع بين أعضاء طرق صوفية مختلفة.

ويختص وكلاء مشيخة الطرق الصوفية بنظر ما يقع من هذه المخالفات والمنازعات بالمحافظات الأخرى غير القاهرة.

ويجوز التظلم من القرارات التي يصدرها المشايخ أو الوكلاء المشار إليهم خلال خمسة عشر يوما من تاريخ إخطار ذوي الشأن بكتاب موصى عليه بعلم الوصول بها أمام المجلس الأعلى للطرق الصوفية.

مادة 56 – يلتزم المجلس الأعلى للطرق الصوفية في الدعاوى التأديبية التي يختص بها، كما يلتزم مشايخ الطرق الصوفية وغيرهم من الذين يختصون بتوقيع الجزاءات التأديبية

على أعضائها بمراعاة أحكام الشريعة الإسلامية والقواعد الصوفية الصحيحة والإجراءات الأساسية اللازمة لتحقيق العدالة وتحقيق دفاع المتهم قبل توقيع الجزاء عليه، وكذلك بالإجراءات والأوضاع التي تحددها اللائحة التنفيذية.

الباب الخامس
أحكام عامة وختامية

مادة 57 – تلتزم الجمعية العمومية للطرق الصوفية والمجلس الأعلى للطرق الصوفية في إجراءاته وأعماله بالقواعد المقررة في الشريعة الإسلامية والقواعد المتفق عليها في الطرق الصوفية. وتصدر قرارات الجمعية العمومية والمجلس الأعلى للطرق الصوفية في المسائل الداخلة في اختصاص أي منها طبقا للأحكام المنصوص عليها في هذا القانون ولائحته التنفيذية نهائية وملزمة ما دامت شرعية وقانونية وتسري على كل من ينتمي إلى الطرق الصوفية.

مادة 58 – تعفى أموال المجلس الأعلى للطرق الصوفية سواء كانت أمولا ثابتة أو منقولة، وأموال جميع الطرق الصوفية الخاضعة لأحكام هذا القانون من جميع الضرائب والرسوم أيا كان نوعها.
كما تعفى جميع الدعاوي والأوراق والسجلات والمستندات والأوراق المتعلقة بتطبيق أحكام هذا القانون ولائحته التنفيذية من رسوم الدمغة.
وتعفى مقار المجلس الأعلى للطرق الصوفية ومقار الطرق الصوفية المختلفة من قيمة استهلاكها من المياه والكهرباء في حدود متوسط استهلاكها في السنة السابقة على العمل بهذا القانون.
ويحدد بقرار من المجلس الأعلى للطرق الصوفية بنك القطاع العام الذي تُودع فيه أموال المنظمات الصوفية المختلفة.

مادة 59 – تحدد في اللائحة التنفيذية لهذا القانون الأعلام والشعارات التي تستخدمها منظمات الطرق الصوفية المختلفة وأحوال استخدامها، والدفاتر والسجلات التي يجب

أن تمسك بها هذه المنظمات وبصفة خاصة المجلس الأعلى للطرق الصوفية، كما تنظم هذه اللائحة طريقة القيد في هذه الدفاتر والسجلات والبيانات التي تدرج بها وكيفية التصديق عليها وحفظها، ويشرف رئيس المجلس الأعلى للطرق الصوفية وشيخ كل طريقة من الطرق الصوفية على تنظيم هذه الدفاتر والقيد بها وحفظها على النحو الذي تحدده اللائحة المذكورة.

مادة 60 – تسري على العاملين في المجلس الأعلى للطرق الصوفية وعلى العاملين في الطرق الصوفية المختلفة فيما يتعلق بتعيينهم وتحديد مرتباتهم وعلاواتهم ومكافآتهم ونقلهم وتأديبهم وسائر ما يتعلق بشئونهم القواعد التي تحددها اللائحة التنفيذية مع مراعاة الأحكام الواردة في هذا القانون وقانوني العمل والتأمينات الاجتماعية.

مادة 61 – مع عدم الإخلال بأية عقوبة أشد ينص عليها قانون العقوبات أو أي قانون آخر، يعاقب كل من ينتحل صفة من صفات مشايخ الطرق الصوفية أو ينتحل صفة في تمثيل أية طريقة منها، أو صفة العضوية فيها، أو ينتحل صفة شغل أي منصب أو وظيفة أو عمل، أو يدعي أية صلة بالطرق الصوفية أو منظمة من منظماتها الخاضعة لأحكام هذا القانون، أو يستخدم شعارا أو علما من شعاراتها أو أعلامها بدون وجه حق، بالحبس مدة لا تزيد على ستة أشهر وبغرامة لا تقل عن مائتي جنيه ولا تزيد على خمسمائة جنيه أو بإحدى هاتين العقوبتين.

مادة 62 – يلغى الأمر الخديوي الصادر في 2 يونيو سنة 1903، بإصدار لائحة الطرق الصوفية، كما يلغى كل حكم يخالف أحكام هذا القانون.

مادة 63 – تصدر اللائحة التنفيذية لهذا القانون بقرار من رئيس الجمهورية خلال ستين يوما من تاريخ نشره في الجريدة الرسمية بناء على ما يعرضه رئيس مجلس الوزراء وبعد أخذ رأي المجلس الأعلى للطرق الصوفية.

مادة 64 – يستمر العمل باللوائح والأنظمة الداخلية المعمول بها وقت نشر هذا القانون في تنظيم وسير العمل بالمنظمات الصوفية المختلفة، وذلك فيما لا يتعارض مع أحكامه، وحتى تصدر اللوائح والقرارات التنفيذية له.

مادة 65 – يستمر شيخ مشايخ الطرق الصوفية ومشايخ الطرق الصوفية الحاليون في مباشرة اختصاصاتهم طبقا لأحكام هذا القانون.

مادة 66 – ينشر هذا القانون في الجريدة الرسمية، ويعمل به من تاريخ نشره.
يبصم هذا القانون بخاتم الدولة، وينفذ كقانون من قوانينها؛
صدر برئاسة الجمهورية في 15 رمضان سنة 1396، (9 سبتمبر سنة 1976).

الملحق الحادي عشر

قرار رئيس جمهورية مصر العربية رقم 54 لسنة 1978، بإصدار اللائحة التنفيذية للقانون رقم 118 لسنة 1976

رئيس الجمهورية

بعد الاطلاع على الدستور؛

وعلى القانون رقم 118 لسنة 1976، بشأن نظام الطرق الصوفية؛ وبعد أخذ رأي المجلس الأعلى للطرق الصوفية؛ وعلى موافقة مجلس الوزراء؛ وبناء على ما ارتآه مجلس الدولة؛

قرر:

(المادة الأولى): يعمل بأحكام اللائحة التنفيذية للقانون رقم 118 لسنة 1976 بشأن نظام الطرق الصوفية المرفقة.

(المادة الثانية): ينشر هذا القرار في الجريدة الرسمية، ويعمل به من تاريخ نشره، صدر برئاسة الجمهورية في 21 صفر سنة 1398 (30 يناير سنة 1978).

اللائحة التنفيذية
لقانون نظام الطرق الصوفية

الباب الأول

(السبل والوسائل الصوفية)

مادة 1 – تتألف الطريقة الصوفية ووحداتها من الناحية الروحية من العناصر الآتية:

(أ) الخليفة؛ وهو قدوة من أهل العرفان والكمال، ذوي التقوى والإلمام بمبادئ الشريعة لتابعيه ومريديه ومرتبته الروحية مستقلة عن الترتيب الإداري للطريقة التي يتكون منها شيخ الطريقة والنواب والخلفاء وخلفاء الخلفاء.

(ب) جماعة من الآخذين بأسباب الطريق وعزم الإرادة من التائبين والمريدين والمسترشدين بمنهج الطريق وقدوته ويجري تربيتهم روحيا حسب منهج الطريقة.
(جـ) منهج للطريقة بسند صحيح إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، يعتمد على الخصائص المذكورة في المادة التالية:

مادة 2 – يعتمد المنهج الروحي للطريقة على الأمور الآتية:
(1) جملة المندوبات والآداب التي توصي بها الطريقة والمكروهات حسب شعارها، وكذا ترتيب الخلوات وكيفيتها وطرق الذكر ومجالسة وتنظيم الحضرات، ولا يجوز للطريقة أن تفرض على أتباعها أوامر أو نواهي غير ما شرع الله تعالى للمسلمين، ولا أن تحل حراما أو تحرم حلالا.
(2) الإرشاد إلى دقائق الاقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم، وتفاصيل الآداب الإسلامية والأخذ بأسباب التسامي في السلوك بتحري مدارج أحسن الإحسان للسمو بالنفس إلى الكمال وتخليصها من الخلق الذميم وإكسابها أسباب العمل القويم بسند صحيح إلى النبي صلى الله عليه وسلم، مع الاسترشاد بالصالحين ومحبة آل البيت واحترامهم وأقطاب الطريق.
(3) طائفة من الأوراد والأحزاب الخاصة بالطريقة.
والورد هو ما توصي الطريقة بالقيام به من العبادات والأدعية بصورة دورية مستمرة.
أما الحزب فهو مجموعة من الآيات القرآنية أو الأذكار أو الأدعية الخاصة بالطريق.

مادة 3 – يبدأ السلوك بأن يعهد الشيخ أو المرشد إلى من يتقدم إليه بالتوبة بالكف عن المحارم والإقلاع عن المعاصي والتزام منهج الطريقة مع الاجتماع مع إخوانه على المحبة في الله والطاعة وإرادة الطريقة مقوّمة، فلا يجوز للمرشدين التصدي للمريدين أو التنافس على ضمهم فيما بينهم.

مادة 4 – يكون التدرج في السلوك من حالْ الابتداء إلى ما فوقها من المراتب طبقا لمنهاج كل طريقة مع الأخذ بالوسائل الصوفية الآتية حسب منهج كل طريقة:

(1) التوبة.

(2) ربط القلب بذكر الله وتحقيق الشهادة والوحدانية معنى وعملا.

(3) الخلوات والعبادات والأذكار.

(4) التعلم والتفقه في الدين.

(5) التزام الواجبات العامة سواء في داخل نطاق الطريقة أو في المجتمع كله مع إتباع العادات والأحكام الإسلامية ما أمكن في شئون الحياة العادية.

ولا تجوز الإجازة لرتبة الخلافة إلا لمن استوفى أسباب التدرج السابقة من 1 إلى 4 والتي يكون بها من أهل العرفان والكمال ذوي التقوى والصلاح القادرين على تحمل مسئولية الواجبات العامة المذكورة في البند الخامس.

ويصدر المجلس الأعلى للطرق الصوفية ميثاق عهد بآداب الصوفية بين الطرق المعترف بها يشمل الوسائل الخاصة بالإرشاد وسبله.

مادة 5 – يكون على المجازين لرتبة الخلافة للطريق القيام مباشرة أو بالواسطة بالواجبات الآتية:

(1) إرشاد المريدين والإشراف عليهم وتربيتهم من المبتدئين وما يعلوهم.

(2) إقامة الحضرات الدينية ومجالس الذكر وتحديد مواعيدها ومناسبات وأماكن إقامتها والمشرف عليها وعلى ما يدور فيها وافتتاحها.

(3) العمل على تنمية أسباب التآخي والتضامن والمحبة في الله بين أبناء الطريقة والمريدين التابعين له.

(4) العمل على تحديد وسائل وطرق تحفيظ المريدين والتابعين حسبما تتحمله مقدرتهم وثقافاتهم من آيات الكتاب والأحاديث النبوية الشريفة وأوراد الذكر، والعمل على تعليمهم وتلقينهم مبادئ الدين الحنيف وأحكامه وسير النبوة الشريفة وأقطاب الإسلام وعلمائه وسير المجاهدين في الله وفي سبيل الحق، وأصول الطريق ومنهاجه.

(5) المؤاخذة للمخطئين، وحل المنازعات طبقا للقانون وهذه اللائحة واللوائح الداخلية.

مادة 6 - مع عدم الإخلال بالمنهج الخاص بكل طريقة ينظم الإرشاد الصوفي العام طبقا للضوابط الإسلامية وذلك بالمستويات الآتية:

أولا: المرحلة الشعبية:

وتقوم على محو الأمية لمن يلزمه ذلك ومدارسة وتدريس السيرة النبوية تفصيلا وتحفيظ قدر كاف من القرآن الكريم والأحاديث النبوية وأنواع العبادات وطرقها وأسسها الصحيحة، وإقامة النوادي الدينية للأطفال والعمل على إنشاء مراكز للتأهيل المهني وذلك حسبما تحدده لائحة التعليم التي يصدرها المجلس الأعلى لهذه المرحلة وبمراعاة القوانين واللوائح المعمول بها.

ثانيا: المرحلة العامة:

ويقبل بها المتفوقون من الناجحين في المرحلة الأولى والحائزون على الشهادة الإعدادية أو ما يعادلها على الأقل مع إجراء اختبار قدرات في حفظ قدر من آيات الذكر الحكيم وفق ما تقره لائحة التعليم في ذلك.

وتقوم هذه المرحلة على أصول الثقافة الإسلامية (النظم الإسلامية والقضايا المصيرية للشعوب الإسلامية)، وقدر من القرآن الكريم والأحاديث النبوية والتاريخ الإسلامي واللغة العربية وسير بعض أئمة التصوف.

ثالثا: المرحلة العالية:

وتتولاها معاهد الدراسات الصوفية الإسلامية طبقا لما يحدده القرار الجمهوري الذي يصدر في هذا الشأن طبقا للمادة (44) من القانون.

مادة 7 - يضع رئيس المجلس الأعلى للطرق الصوفية برنامجا سنويا قبل بدء السنة المالية يتضمن المؤتمرات المحلية المزمع القيام بها خلال العام بعواصم المحافظات، ويقوم بعرض هذا البرنامج على المجلس الأعلى للطرق الصوفية للمناقشة وتنظيم إشرافه على نظامها وأماكن عقدها وماهية الكتب والنشرات والوسائل الصوفية والدينية التي سيتم توزيعها أو مناقشتها في تلك المؤتمرات، مع تحديد الإجراءات التي تتبع في إعداد جداول أعمال تلك المؤشرات وفق ما تشير به اللائحة الداخلية.

مادة 8 – يعرض رئيس المجلس الأعلى للطرق الصوفية على المجلس وفق برنامجه السابق عن المؤتمرات تقارير عن أهمية هذه المؤتمرات وضرورات عقدها والتيارات المخالفة للشريعة الغراء والتي تحدو إلى عقد هذه المؤتمرات ما يتبع خلالها، كما يقوم بعرض أسماء من يعهد إليهم بالمحاضرة أو بأعمال التوعية خلالها ومؤهلاتهم وشخصياتهم.
ويبين المجلس الأعلى لطرق الصوفية أوضاع المكافآت والمعاملة التي تطبق على القائمين بأعمال التوعية والتنظيم لعقد هذه المؤتمرات ومباشرتها وبما يطرح بها من وسائل الصوفية وكتيباتها ونشراتها.

مادة 9 – تكون الدعوة إلى المؤتمرات الدولية أو الاشتراك فيها بقرار يصدره المجلس الأعلى للطرق الصوفية بناء على اقتراح رئيس المجلس الأعلى للطرق الصوفية أو خمسة من أعضاء المجلس، ويجب أن يشتمل القرار:

(1) المناسبة أو الضرورة الداعية لهذا المؤتمر والنتائج المرجوة منه.
(2) الاتصالات التمهيدية التي سبقت التقدم بالفكرة لعقد المؤتمر أو الإيفاد للاشتراك فيه.
(3) الأشخاص الذين سيشتركون في هذه المؤتمرات والبيانات المتعلقة بهم على وجه التفصيل.
(4) عناوين ومواضيع البحوث التي سيقدمها هؤلاء المشتركون وطريقة اعتمادها قبل إلقائها أو تقديمها لهذه المؤتمرات.
(5) تحديد الحد الأدنى للتكاليف الإجمالية للاشتراك في المؤتمرات الأجنبية أو تلك التي سيدعى إلى إقامتها بالداخل.

مادة 10 – يتم الاتفاق بين المشيخة العامة للطرق الصوفية وبين السلطات المختصة دراسة أساليب مراقبة حسن الآداب العامة ووسائل الحد من أماكن اللهو وألعاب الميسر وفرق الرقص وغيرها من الصور الخارجة عن الشريعة في الموالد والاحتفالات الدينية.
وتراعى القواعد والآداب الدينية التي ينص عليها الشرع خلال إقامة الموالد والمواكب الصوفية بما يكفل لها من الوقار والطهارة وما تهدف إليه من معان سامية بإحياء ذكريات عطرة.

ولا يجوز إقامة الموالد أو تسيير المواكب الصوفية ومجالس الذكر لغير أبناء الطرق التي تضمن القانون اعتبارها من الطرق الصوفية.
ويكون شيخ الطريقة بنفسه أو بمن يندبه مسئولا عن الإشراف على ما تقوم به الطريقة من إحياء ليالي الموالد وتسيير المواكب الصوفية واحتفالاتها الدينية ومجالس الذكر.
ويجب إخطار وكلاء المشيخة العامة بجميع هذه الموالد والمواكب التي تقام في دائرة اختصاصه ليتولى الاتصال بالجهات الإدارية في هذا الشأن والمشرف على إقامة المولد لتسيير الموكب لاتخاذ ما يراه مناسبا للمحافظة كرامة الاحتفال وهيبته، ويعتبر مسئولا أمام المشيخة العامة عن كل خروج على الأصول الدينية المرعية أو الملحوظات التي يبديها وكيل المشيخة العامة في ذلك الوقت.

مادة 11 – يتبع ما نص عليه في المادة السابقة بالنسبة لإقامة مجالس الذكر والاحتفالات الدينية.

مادة 12 – تختص المشيخة العامة للطرق الصوفية بإصدار تصاريح إقامة الموالد والاحتفالات الدينية وتنظيم وإقامة الموالد ومجالس الذكر وسير مواكب الاحتفالات في المواسم والأعياد الدينية على أن يراعى في ذلك تنسيق مواعيد الاحتفالات الدينية للطرق الصوفية المختلفة ومواكبها وموافقتها للمناسبات الدينية الرسمية أو الصوفية.

مادة 13 – يحدد المجلس الأعلى للطرق الصوفية بقرار منه الأضرحة التي تتطلب تعيين شيخ لخدمتها وكذا العاملين اللازمين لكل منها.
ويشترط فيمن يعين شيخا للضريح أن يكون ملما بأصول الدين والعبادات حافظا لقدر كاف من القرآن الكريم.

مادة 14 – يكون جمع النذور في المناسبات الدينية حسبما يقرره المجلس الأعلى للطرق الصوفية عموما أو بالنسبة لكل ضريح، وتُشكل لجنة لهذا الغرض من:
(1) وكيل المشيخة العامة للطرق الصوفية المختصة بالمنطقة رئيسا.
(2) شيخ الضريح.

(3) العاملين بالضريح. أعضاء
(4) ممثل قسم أو نقطة الشرطة المختصة.

وتختص هذه اللجنة بعمل محضر عند فتح الصندوق يثبت فيه على وجه الخصوص:

(أ) إجراءات الفتح وحصر وتقييم قيمة جملة النذور بالضريح.
(ب) توزيع النسب المقررة لأوجه صرف النذور وفقا للقانون.

الباب الثاني
الدفاتر والسجلات

مادة 15 - تحتفظ المشيخة بالدفاتر والسجلات الخاصة بها وعلى الأخص:

(1) سجل الخطابات الواردة وصور الخطابات الصادرة.
(2) سجلات التعليمات كالقوانين والقرارات الجمهورية والقرارات الوزارية والمنشورات والنشرات والأوامر التنفيذية، وغيرها مما تستدعيه حاجة العمل.
(3) سجل المستندات المالية للميزانية وأوجه النشاط الصوفي وسجلات الدفاتر المحاسبية التي تشمل الموقف المالي للطرق الصوفية جميعها.
(4) الدفاتر والسجلات وملفات الحفظ اللازمة للعمل في المجلس الأعلى للطرق الصوفية

مادة 16 - جميع الدفاتر والسجلات التي تنص عليها هذه اللائحة وكذلك السجلات والوثائق والأوراق المتعلقة بأنشطة الطرق الصوفية تحفظ لمدة ثلاث سنوات من تاريخ اكتمالها في ديوان المشيخة العامة بعد التأشير في نهايتها بما يفيد ذلك.

وتتبع التعليمات التي يصدرها (رئيس المجلس الأعلى للطرق الصوفية) بقرار منه في حفظ المستندات والوثائق المشار إليها لمدد أخرى بعد إيداعها ديوان المشيخة العامة حسبما إذا كانت تشمل بيانات دائمة لا يستغنَى عنها، أو تلك التي يقتضي العمل الرجوع إليها خلال مدة معينة أو تلك المستغنى عنها ولا حاجة للرجوع إليها.

مادة 17 – يحتفظ وكيل المشيخة العامة بالدفاتر اللازمة لتنفيذ القانون وخاصة الدفاتر الآتية:

(1) دفتر بيان بالطرق الصوفية بدائرة اختصاصه والمشرفين الإداريين والصوفيين عليها.
(2) دفتر قيد وإعطاء تصاريح إقامة الموالد والمواكب الشرعية وتربيتها والإشراف عليها.
(3) دفتر أحوال إثبات الوقائع المخالفة للقانون والنظم المتعلقة بالطرق الصوفية بدائرة اختصاص وكيل المشيخة.
(4) دفتر قيد صور التقارير التي يرفعها المشرفون على الطرق الصوفية بالمنطقة، وكذلك صور التقارير التي يرفعها وكيل المشيخة إلى الجهات المختصة.
(5) دفتر أجوال وبيانات الأضرحة والزوايا في المنطقة.
(6) دفتر قيد القضايا التأديبية وإجراءاتها وما تم فيها.

مادة 18 –

(1) تقوم المشيخة العامة للطرق الصوفية بإعداد الدفاتر التي يجري القيد فيها في الطرق المختلفة.
(2) تقوم المشيخة العامة باعتماد تلك الدفاتر وختمها بختم المشيخة العامة صفحة صفحة والتوقيع عليها من الموظف المختص في أولها وفي نهايتها عند ردها للمشيخة العامة للحفظ بعد انتهاء مدة حفظها بديوان الطريقة وورودها لديوان المشيخة العامة، ويعطى كل دفتر رقما عاما أو رمزا للتسجيل بالمشيخة العامة، ويكون هو المستخدم في مكاتبات الطريقة.
(3) لا يجوز استعمال غير تلك الدفاتر في الأغراض التي نص عليها القانون، وهذه اللائحة، ولا يعتمد أي بيان مما أوجب القانون أو هذه اللائحة قيده في هذه الدفاتر والسجلات ما لم يكن مثبتا بهذه الدفاتر.

مادة 19 – يكون القيد في هذه الدفاتر والسجلات بمعرفة شيخ الطريقة أو من يُعهد إليه بذلك.

ويراعى من القائم بالقيد في تلك الدفاتر عدم الكشط أو التحشير أو التغيير في بياناتها.

مادة 20 – يجب تقديم الدفاتر التي تنص عليها هذه اللائحة للمشيخة العامة للطرق الصوفية سنويا لاعتمادها والتصديق عليها.

مادة 21 – يقوم شيخ الطريقة قبل نهاية السنة المالية بثلاثة أشهر على الأكثر بتقديم التقارير المنصوص عليها في المادة 38 من القانون، ويجب أن تتضمن التقارير بصفة خاصة بيانا مفصلا بجهود الطريقة في رفع مستوى أبنائها دينيا وماديا والخدمات التي قدمتها الطريقة لهم وجهودها في نشر الوعي الديني ومقاومة الانحراف ومدى ما حققته من أهداف الصوفية والإسلام.

ويكون تسليم هذه التقارير بالتسليم وتوقيع المختص بالمشيخة على الصورة بالاستلام أو بخطاب مسجل مصحوب بعلم الوصول.

كما يجب عرض تلك التقارير على رئيس المجلس الأعلى للطرق الصوفية أو من ينيبه عند غيابه، وذلك خلال أسبوع على الأكثر من تاريخ ورودها للمشيخة العامة.

مادة 22 – يحتفظ كل شيخ طريقة من الطرق الصوفية بالدفاتر والسجلات الآتية:

(1) سجل لتسجيل أسماء النواب بدرجاتهم والخلفاء وخلفاء الخلفاء والمريدين.

(2) دفتر قيد اجتماعات شيخ الطريقة بأبناء الطريقة والمريدين.

(3) دفتر تفتيش شيخ الطريقة على النواب والخلفاء وخلفاء الخلفاء.

(4) سجلات التقارير الدورية التي يعدها مشايخ الطرق.

(5) دفتر لإثبات أحوال الطريقة يتضمن بيانات أعلامها وشعاراتها وتواريخ الحضرات والمواكب والموالد والمناسبات الدينية وما يتصل بالأضرحة والزوايا على وجه التفصيل.

الباب الثالث
الميزانية والنظام المالي

مادة 23 – يجب أن تشتمل ميزانية المجلس الأعلى للطرق الصوفية على جميع الإيرادات والمصروفات المقدرة على مدى السنة المالية.

وتبدأ السنة المالية لميزانية المجلس الأعلى للطرق الصوفية مع بداية السنة المالية للدولة وتنتهي بانتهائها.

وتشتمل ميزانية المجلس الأعلى للطرق الصوفية على ما يأتي:

أولاً: قسم المصروفات، ويضم الأبواب التالية:

(1) المرتبات والأجور.

(2) المصروفات العامة.

(3) الاستخدامات الاستثمارية.

ثانيًا: قسم الإيرادات، ويتضمن ما يلي:

(1) المبالغ التي ترصدها الدولة في ميزانيتها للطرق الصوفية.

(2) الإعانات والهبات والتبرعات.

(3) الاشتراكات.

(4) نسبة حصيلة صناديق النذور المنصوص عليها في القانون.

وتوضح اللائحة المالية للمجلس الأعلى للطرق الصوفية التقسيمات التي يتضمنها قسمي المصروفات والإيرادات.

مادة 24 – تختص الإدارة المالية بالمشيخة العامة للطرق الصوفية بالآتي:

(1) إعداد تقارير دورية بعد فحص الحالة المالية للمشيخة العامة وتشكيلاتها الصوفية، وتعرض هذه التقارير على رئيس المجلس الأعلى للطرق الصوفية أولا بأول للإحاطة واتخاذ ما يراه بشأنها.

(2) إعداد اقتراحات الميزانية بقسميها وأبوابها وفروعها وبنودها، ويجب عرض هذه الاقتراحات على رئيس المجلس الأعلى للطرق الصوفية قبل نهاية السنة المالية بثلاثة أشهر على الأقل.

مادة 25 – يقدم مشايخ الطرق كل في حدود اختصاصه للإدارة المالية في موعد غايته نهاية أغسطس من كل عام، بناء على إخطار توجهه الإدارة المالية في مايو من كل سنة بيانا يتضمن ما يلي:

(1) مشروع ميزانية كل طريقة من الطرق الخاضعة لإشراف المجلس الأعلى متضمنا إيراداتها ومصروفاتها طبقا للنظام الذي تقرره اللائحة المالية.

(2) الاشتراكات الشهرية أو السنوية التي تحصل من أعضاء الطرق الصوفية.

(3) سائر المبالغ التي تستحقها المشيخة العامة للطرق الصوفية قبل الطرق الصوفية وما يتبعها.

(4) الأوجه والمشروعات والاقتراحات التي يطلبها وكلاء المشيخة والطرق الصوفية والتي تتطلب الصرف عليها من ميزانية المجلس الأعلى للطرق الصوفية.

(5) سائر البيانات والملاحظات والطلبات التي يرى وكلاء المشيخة الصوفية العامة والطرق الصوفية أهميتها والمتعلق بالميزانية.

ولا يجوز بأي حال تقديم أي طلبات فيما يتعلق بالفقرتين (3، 4) من هذه المادة بعد الميعاد المذكور.

مادة 26 – يقوم رئيس المجلس الأعلى للطرق الصوفية بإيداع مشروع الميزانية السنوية للمجلس الأعلى للطرق الصوفية مقر مشيخة الطرق الصوفية قبل موعد انعقاد المجلس الأعلى لنظر الميزانية بشهر على الأقل.

ويجب إخطار جميع مشايخ الطرق بذلك بكتاب موصى عليه بعلم وصول فور الإيداع.

ويجوز لوكلاء المشيخة ومشايخ الطرق الاطلاع على مشروع الميزانية أو أن يطلبوا من المشيخة صورة معتمدة من المشروع على نفقتهم.

مادة 27 – يدعى المجلس الأعلى للانعقاد عقب انتهاء المدة المنصوص عليها في المادة السابقة طبقا للإجراءات المنصوص عليها في القانون لنظر مشروع الميزانية.

ويعرض مشروع الميزانية بعد استيفاء الإجراءات السابقة على المجلس الأعلى للطرق الصوفية في موعد غايته نهاية نوفمبر من كل عام ليتولى المجلس مناقشته بابا بابا، بمحتواه وإدخال ما يراه من تعديلات.

وتدعى الجمعية العمومية لمشايخ الطرق الصوفية طبقا للإجراءات المقررة في القانون واللائحة الداخلية فور اعتماد المجلس الأعلى للميزانية.

ويعرض المشروع النهائي للميزانية بعد إقراره في صورته النهائية من المجلس الأعلى للطرق الصوفية على الجمعية العمومية لمشايخ الطرق الصوفية لاعتماده.

مادة 28 – لا يجوز نقل مبلغ من باب لآخر أو تجاوزه إلا بموافقة المجلس الأعلى للطرق الصوفية.

مادة 29 – يحدد ما يدفعه أعضاء الطرق الصوفية من اشتراكات طبقا للقواعد الآتية:

(1) أن يكون الاشتراك العام في الحدود الميسورة للقدرة العامة لأعضاء الطرق الصوفية.

(2) يكون الاشتراك الخاص طبقا لإقرار يقدمه العضو ويعتبر الإقرار ساريا ما لم يقم العضو بتغييره.

(3) تقوم الطريقة التي ينتمي إليها العضو بالتحصيل وتكون مصروفاته على جانبها، ولا تقل هذه النسبة عن جزء من ثمانية من المبالغ المحصلة (12ر5 %)، وكذا تتحمل الطريقة المصروفات الإدارية حتى إرسال الاشتراكات إلى المشيخة العامة.

ويتم تحصيل قيمة الاشتراكات على الوجه الآتي:

(1) يتم الدفع في مقابل إيصال دال على السداد من أصل وصورة بالكربون ذي الوجهين يوضح فيه اسم العضو وقيمة المبلغ المدفوع وتاريخه والمستلم وتوقيع المستلم المعتمد.

(2) تقوم المشيخة العامة بمد الجهات المرخص لها بتحصيل الاشتراكات بدفاتر قسائم التحصيل من أصل وصورة مختومة ومتعمدة بختم المشيخة العامة.

(3) يسلم الإيصال للعضو وتحفظ الصورة بالدفتر لدى الجهة القائمة بالتحصيل ويرسل مع التقرير المنصوص عليه في المادة (23) من هذه اللائحة للمشيخة العامة للطرق الصوفية للحفظ للمدة التي تقررها اللائحة المالية.

(4) يتم تحديد المختص بالتحصيل بقرار من شيخ المشايخ بالنسبة للديوان العام بالمشيخة وبقرار من وكلاء المشايخ كل في حدود اختصاصه وذلك بناء على عرض شيخ الطريقة وتخطر المشيخة العامة باسم المختص وبيانات كاملة عنه وصورة واضحة من توقيعه المعتمد، ويجب أن يكون من أبناء الطرق الصوفية ومن الأعضاء العاملين فيها، ويتم هذا الإخطار خلال أسبوعين من الاختيار على الأكثر.

مادة 30 – مع مراعاة الأحكام المنصوص عليها في القانون تتبع الإجراءات السابقة في قبول الهبات والتبرعات.

مادة 31 – يتم تسليم قسائم التحصيل بأرقامها المسلسلة وقسائمها المرقمة والمعتمدة للمختص بالتحصيل وتعتبر عهدته الشخصية ومسئوليته الكاملة إلى حين إعادتها لديوان المشيخة العامة وتسليمها للمختص، ولا يتم هذا التسليم إلا بعد التأكد من توريد جميع المبالغ التي تم تحصيلها بموجب الدفتر المسلم إلى الجهة المحددة باللائحة الداخلية.

مادة 32 – تودع أموال المشيخة العامة بنك مصر فرع القاهرة بالحساب رقم ——— أو أحد فروعه بالأقاليم لنفس رقم الحساب، ويتم الصرف من الاعتمادات المدرجة بميزانية المجلس الأعلى للطرق الصوفية بتوقيع مدير الإدارة المالية واعتماد رئيس المجلس الأعلى للطرق الصوفية.

مادة 33 – تقوم الإدارة المالية بإثبات الإيرادات والمصروفات الفعلية في سجلات خاصة.

ويتم تقفيل تلك الحسابات في نهاية السنة وإعداد الحساب الختامي في جميع الطرق الصوفية التابعة للمشيخة العامة وديوان المشيخة العامة وإرسالها للإدارة المالية لإعدادها

للعرض على المجلس الأعلى للطرق الصوفية في المواعيد وطبقا للإجراءات التي تنص عليها اللائحة المالية.
وتقوم الجمعية العمومية سنويا بانتخاب مراجع للحسابات من ضمن من يرشحهم رئيس المجلس الأعلى للطرق الصوفية وأعضاء الجمعية العمومية لذلك قبل موعد انعقاد الجمعية بشهر على الأقل، ويودع هذا الترشيح وفق مشروع الميزانية عند إيداعه لمشروع الميزانية طبقا للمادة التالية.

مادة 34 – يجب تمكين المراجع من القيام بواجباته ووضع جميع المستندات والدفاتر تحت تصرفه في أي وقت.
وتحدد اللائحة المالية وسائل المراجعة وطرق الإشراف والرقابة على تنفيذ الميزانية، ويرفع المراجع تقريره عن الحساب الختامي إلى الجمعية العمومية عن قيامه بمهمته، ويجب أن يتضمن التقرير أن الإدارة قامت بتقديم جميع ما طلب منها من الأوراق والمستندات وتسهيل قيامه بمهمته أو ما لاقاه من عقبات، وأن التقرير يمثل الحالة الواقعة والحسابية بالمجلس الأعلى للطرق الصوفية.

الباب الرابع
المساءلة التأديبية

مادة 35 – لا يجوز توقيع عقوبة على أعضاء الطرق الصوفية إلا بعد تحقيق كامل يكفل لهم الفرصة لإبداء أقوالهم وتحقيق دفاعهم بعد مواجهتهم بالمخالفات المنسوبة إليهم.
ويجب أن يكون التحقيق كتابة بحضور كاتب غير أنه بالنسبة إلى المخالفات التي لا تجاوز عقوبتها التنبيه أو الإنذار، فيجوز أن يكون الاستجواب أو التحقيق شفاهة على أن يثبت مضمونه في المحضر الذي يحوي العقوبة، وفي جميع الأحوال يجب أن يكون القرار الصادر بتوقيع العقوبة كتابيا ومسببا.

مادة 36 – تقيد الشكوى المقدمة ضد المحال في دفتر برقم مسلسل طبقا للأوضاع التي تحددها اللائحة الداخلية، ويجب أن يفتتح ملف لكل شكوى برقم مسلسل، وتثبت به

البيانات الجوهرية المتعلقة بالشكوى، وتضم له جميع الأوراق المتعلقة بها وتعلن على الملف.

مادة 37 – تتم الإحالة إلى التحقيق بقرار من:

(أ) رئيس المجلس الأعلى للطرق الصوفية بالنسبة للمخالفات المتعلقة بأحد الوكلاء أو مشايخ الطرق الصوفية، والتي توقع عقوبة العزل والطرد والإعلان، وكذا المنازعات الصوفية التي تقع بين أعضاء الطرق الصوفية المختلفة.

(ب) من يندبه وكلاء المشيخة أو مشايخ الطرق الصوفية كل في حدود اختصاصه.

ويقيد الاتهام وما تم فيه إلى آخر مراحله في الدفاتر المخصصة لذلك والتي تعد طبقا للنموذج الذي تبينه اللائحة الداخلية.

مادة 38 – تقوم إدارة الشئون القانونية بتحقيق المخالفات التي يختص رئيس المجلس الأعلى للطرق الصوفية بالإحالة فيها.

ويتولى من يندبه وكيل المشيخة أو شيخ الطريقة للتحقيق في المخالفات التي يختص كل منهما بتوقيع الجزاء فيها على أن يخطر المشيخة العامة بذلك.

مادة 39 – تخطر سلطة التحقيق المستجوب بالتاريخ المحدد لإجراء التحقيق ومكانه ويكون الإخطار كتابة في محل إقامته الثابت في السجلات إذا لم يتبين المحقق محل إقامته قام بإخطار المشيخة العامة أو وكيل المشيخة أو شيخ الطريقة التابع لها كل حسب اختصاصه.

وتتبع هذه الطريقة في جميع أحوال الإخطار التي تتطلبها هذه اللائحة ويجوز للمحقق فتح باب التحقيق بعد هذا الإخطار لإثبات البيانات العاجلة التي يخشى عليها من الوقت.

مادة 40 – إذا تم التحقيق كتابة وجب أن يثبت في محضره تاريخ ومكان وساعة افتتاح المحضر وإقفاله واسم المحقق، وكاتب التحقيق وكل ما يتخذه المحقق من إجراءات، ويجب توقيع من يسأل في التحقيق في نهاية أقواله وعلى الصفحات التي تتضمن هذه

الأقوال ويتعين على المحقق وكاتب التحقيق التوقيع على كل صفحة من صفحات المحضر.

مادة 41 – للمحقق سلطة استدعاء من يرى أخذ اقواله من الشهود، وله أن يطلب ما يرى الإطلاع عليه من الأوراق.

مادة 42 – إذا أدلى المستجوب بأقواله ورفض التوقيع عليها أو رفض الإدلاء بأقواله أو لم يحضر في الموعد المحدد دون عذر مقبول كان على سلطة التحقيق إثبات ذلك في المحضر ويجوز لها في هذه الحالة إجراء التحقيق أو استكماله وإصدار توصياتها في شأن المستجوَب في غيابه ودون توقيعه.

مادة 43 – إذا كشف التحقيق عن ارتكاب المستجوب جريمة من جرائم القانون العام وجب على السلطة القائمة على التحقيق رفع الأوراق بمذكرة إلى رئيس المجلس الأعلى للطرق الصوفية لإحالة الموضوع إلى الجهات المختصة لتتخذ ما تراه بشأنه.
ويجوز في هذه الحالة وقف المستجوب عن ممارسة النشاط الصوفي.

مادة 44 – يعرض محضر التحقيق على السلطة المختصة بتوقيع العقوبة موضحا به رأي المحقق، ويجب أن يتم هذا العرض خلال أسبوعين على الأكثر من تاريخ آخر إجراء من إجراءات التحقيق.
فإذا تبين للمختص بتوقيع الجزاء أن المحال مستحق عقوبة العزل والطرد والإعلان رفع الأمر إلى المجلس الأعلى للطرق الصوفية مع إخطار المحال طبقا للإجراءات المبينة في هذه اللائحة.

مادة 45 – تكون الإحالة في الأحوال التي يختص بها المجلس الأعلى للطرق الصوفية بنظر المخالفات بقرار إحالة مرفق بمذكرة التحقيق معلن بها المحال طبقا للإجراءات المبينة في هذه اللائحة.
ولا يجوز أن تجري المحاكمة التأديبية قبل شهر من الإخطار.

وتتخذ في هذه المحاكمة جميع الإجراءات التي تتطلبها الشريعة الإسلامية، وكذا المنصوص عليها بشأن المحاكمات التأديبية المبينة بقانون مجلس الدولة، ويجوز حضور المحامين في هذه المحاكمات.

مادة 46 – يخطر المستجوب كتابة بالتقرير الصادر من السلطة المختصة وتحفظ الأوراق بعد ذلك، وبعد الاستيثاق من التنفيذ.

مادة 47 – تقيد التظلمات المقدمة للمجلس الأعلى في دفتر خاص بها مسلسل بالتاريخ والرقم، ويعطى التظلم رقما مسلسلا بالرقم والسنة التي تبدأ من أول أكتوبر كل عام.
ويفتح للتظلم ملف مستقل يتضمن البيانات الجوهرية، ويضم إخطار التظلم وجميع الأوراق الخاصة بالتحقيق وقرار الإحالة ومحاضر الجلسات والقرار الذي يصدره المجلس الأعلى للطرق الصوفية وما تم في تنفيذ القرار.
وتعلن الأوراق على الملف وتُتبع في نظر التظلم ذات الإجراءات التي تُتبع في المحاكمة التأديبية التي تتم بمعرفة المجلس الأعلى للطرق الصوفية.

مادة 48 –

(1) مع مراعاة القواعد المشار إليها باللائحة والخاصة بالمساءلة التأديبية يجب عرض أمر العضو الذي يتخلف عن حضور جلستين متتاليتين من جلسات المجلس دون عذر مقبول على المجلس في أول جلسة عادية للنظر في أمر إنذار العضو المتخلف بإسقاط عضويته بالمجلس إذا ما استمر تخلفه بجلسة رابعة دون عذر.

(2) إذا استمر تخلف العضو أربع جلسات متتالية دون عذر ورغم الإنذار المرسل إليه بإسقاط عضويته يحال إلى التحقيق بقرار يقدره رئيس المجلس الأعلى للطرق الصوفية إلى لجنة خاصة تشكل لهذا الغرض.

(3) يقوم بالتحقيق لجنة مشكلة من ثلاثة أعضاء من المجلس الأعلى للطرق الصوفية يختارهم رئيس المجلس بقرار منه.

(4) عقب انتهاء التحقيق تعرض نتيجته على المجلس الأعلى للطرق الصوفية بمذكرة

موضحا بها ما انتهت إليه اللجنة وما تراه بشأن العضو مذيلة برأي رئيس المجلس الأعلى للطرق الصوفية.

(5) للمجلس الأعلى بعد الاطلاع على التحقيق المشار إليه والمذكرة المرفقة به أن يتخذ القرار بشأنه في أول جلسة عادية له، ويجب أن يكون اتخاذ المجلس لقرار إسقاط العضوية وفقا للإجراءات، وبالنسبة التي أشارت إليها المادة 12 من القانون، وله أن يقضي بغير ذلك وفق ما يستقر عليه الرأي، وفي جميع الأحوال يجب أن يكون قراره مسببا.

(6) للجنة القائمة بالتحقيق أن تستعين بمن ترى الحاجة إلى الاستعانة به أو برأيه في الوصول إلى قرارها أو إنهاء إجراءت التحقيق.

مادة 49 – يقوم المجلس الأعلى للطرق الصوفية بإصدار النظم واللوائح الآتية:

(1) اللائحة الداخلية للمجلس الأعلى للطرق الصوفية.

(2) اللائحة المالية.

(3) لائحة الشئون التعليمية والثقافية والإعلامية لمشيخة الطرق الصوفية.

(4) لائحة العاملين بالمشيخة العامة للطرق الصوفية.

(5) التنظيم الهيكلي العام للمشيخة العامة للطرق الصوفية، ويقوم مشايخ الطرق بإعداد النظم واللوائح المطبقة في الطرق التي تتبعهم في حدود القانون واللائحة التنفيذية والقواعد المقررة في اللوائح التي يصدرها المجلس الأعلى للطرق الصوفية.

ولا تكون نافذة إلا بعد اعتمادها من المجلس الأعلى للطرق الصوفية.

الملحق الثاني عشر
قانون الطريقة الحامدية الشاذلية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، وأشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن سيدنا محمدا رسول الله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم.

وبعد، فهذا قانون وضع ليكون أصلا للسير عليه عند جميع من ينتسب إلى طريقتنا "الحامدية الشاذلية"، وهو عشرة أقسام:

القسم الأول: أصول الطريق

مادة (1) مقصد أهل الطريق، الوصول إلى معرفة الله ونيل رضاه، والقيام بحقوق العبودية، وتأدية حقوق الربوبية.

مادة (2) طريقنا مبنية على الكتاب والسنة، بريئة من البدع المذمومة شرعا.

مادة (3) من أصول طريقنا مجاهدة النفوس.

مادة (4) من أصول طريقنا التواضع، فإنه رأس مال الفقير.

مادة (5) التسليم شعار طريقنا.

مادة (6) تحمل الأذى يطهر جوهر الفقير ويصفي معدنه.

مادة (7) ذكر الله في غالب الأحيان غذاء القلوب.

مادة (8) قراءة القرآن قرب إلى الله تعالى ونور ورحمة.

مادة (9) تعلم العلم الضروري الظاهر فرض على كل فقير

مادة (10) احترام المسلمين والتماس بركتهم دليل على رضي الله تعالى.

مادة (11) مجالسة الأغنياء تقسي القلوب.

مادة (12) من أصول طريقنا ترك التكلف.

مادة (13) من أصول طريقنا التواد والتزاور والمحبة.

مادة (14) من أصول طريقنا سلامة الصدر وحسن الظن بالله وبعباد الله.
مادة (15) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع التلطف واللين.
مادة (16) إعانة الفقراء والعطف عليهم ماديا ومعنويا بقدر الإمكان.
مادة (17) رؤية الإنسان في نفسه التقصير.
مادة (18) لا طاعة لمخلوق في معصية الخلق.
مادة (19) ينبغي أن يكون الإنسان على أخيه رحمة، فلا يجادله ولا يخاصمه، ولا يسبه، ولا يغتابه، ولا يحسده، ولا يكذبه، ولا يؤذيه، وليرأف به، ويتواضع له، وليلن له في الكلام، وينصحه برفق من غير تحقير، فيكون عونا له على نفسه وشيطانه، ولا يعينهما عليه.
مادة (20) التمسك بالقناعة والتعفف عما بأيدي الناس وإن بذل لهم شيئا لا يطلب عليه عوضا إلاّ ما أتاه بطريق الهدية عن رضي وطيب نفس من غير طلب.
مادة (21) يجب على كل من انتسب إلى الطريق أن يكون أمينا على دينه، فلا يتكلم بما لا يعلم، ولا ينقل حديثا محرَّفا، أو ما يشبه ذلك، بل يتثبت مما يقول، لئلا يقع في الحرام، وفي الجهل عند الناس.
مادة (22) يجب على الفقير أن يتجمل بالخشوع والوقار، وأن يجتنب كثرة الضحك والمزاح، حتى تميل إليه القلوب، فتقبل الناس على الطريق، أو على الأقل أن يكون لها الاحترام عندهم.
مادة (23) اتهام النفس، فمهما ألقت إليك فاتهمها حتى يظهر لك الحق.
مادة (24) كل من تكلم في الحقائق من أهل طريقنا، فعليه أن يكون مؤيدا بالكتاب والسنة في مشربه.
مادة (25) لا يجوز لأحد من أهل طريقنا القول بالحلول أو الاتحاد أو الجهة، أو بأن الحق عين الخلق، أو يقول بمقالة الحلاج.
مادة (26) لا يجوز لأحد أن يكون من أهل الإباحة بأن يدعي إسقاط التكاليف وإباحة المحرمات، فإن هذا من الزندقة التي وقع فيها كثير من الناس ودعوا الولاية الكبرى.
مادة (27) لا يجوز لأحد أن يستعمل السحر وما يشبهه، فإنه قطيعة عن الله تعالى.

مادة (28) لا ينبغي للشيخ أن يتحكم في مال التلميذ تحكما يصل إلى درجة أن يأمره ببيع أملاكه ثم يأخذ من ثمنها، أو بأن يتنازل له عن أملاكه، كما يفعله بعض من لا أخلاق لهم.

مادة (29) لا ينبغي للشيخ أن يأمر تلميذه بما يضره، كالبيات فوق سطح في الشتاء بثوب واحد، أو الوقوف في الماء طوال الليل، أو على جدار لأجل الذكر.

مادة (30) يمنع تشبه الرجال بالنساء وتشبه النساء بالرجال.

مادة (31) يمنع الاجتماع بالمجاذيب أو مخالطتهم أو السير معهم أو التشبه بهم.

مادة (32) تمنع السياحات الطويلة للتلميذ بغير إذن شيخ الطريق.

مادة (33) ممنوع للمتسبب أن يتجرد من الأسباب.

مادة (34) لا يجوز لأحد من طريقنا مطلقا أن يؤلف دعوة أو وردا أو وظيفة تقرأ في الحضرات لتلامذته أو غيرهم.

مادة (35) لا يجوز ذكر الحديث المشهور عند الشاذلية بحديث السوق بأعلى الصوت إلا بأذن شيخ الطريق.

مادة (36) كل خليفة أو أعلى منه يلقن تلميذه أسماء بغير العربية، أو يدخله الخلوة، أو يأمره بدعوات مثل الجلجلوتية والبرهتية أو يأمره بذكر عشرة آلاف اسم مثلا في كل ليلة أو ليلة، أو يأمره برياضة يمتنع فيها عن أكل ما فيه الروح، أو بصيام الشهور الكثيرة، أو باستخدام الجن، أو بما يشبه ذلك، فهو مسئول عن عمله، والتبعة في ذلك واقعة عليه، إذ أن الطريق برئ من ذلك.

مادة (37) لا يجوز ضرب الدف والصنج وذوات الأوتار، وما يشبهها والطبل والدربكة، ولا يجوز استعمال الزمارة أو الناي المشهور بالصفارة مطلقا، لا في حضرة ولا في مركب.

مادة (38) ممنوع دوس الناس بالخيل وغيرها، وهو المشهور بالدوسة.

مادة (39) عدم الانتصار للنفس، فمن انتصر لها تخلفت عنه عناية الحق.

مادة (40) عدم الوقوف مع ذم الناس ومدحهم.

مادة (41) ممنوع أكل الحشرات والصبار والزجاج والضرب بالسيف والدبوس وأكل النار، وما أشبه ذلك، فإنه شعوذة، وأهل الطريق يتنزهون عنه.

مادة (42) تجوز زيارة أضرحة الأولياء المنقولين غير المشايخ الأحياء، فلا يزورهم إلا من يؤمن عليه من الشك في شيخه أو طريقه.
مادة (43) كل من انتسب لطريقنا لا ينبغي له أن يجعلها مهنة يرتزق منها، بل عليه أن يلزم صنعة أو حرفة للارتزاق غير الطريق.
مادة (44) يجب على التلميذ ألا ينازع شيخه، ولا أن يطلب منه دليلا على ما أمر به أو فعله، فإن الأشياخ أمناء الله.
مادة (45) من اعترض على شيخه فقد نقض عهده وانقطع عن الشيخ، ولو كان ملازما للشيخ، وانسد عنه باب المدد.
مادة (46) كل تلميذ يشاهد شيخه بقدره.
مادة (47) من أراد الظهور فهو عبد الظهور، ومن أراد الخفاء فهو عبد الخفاء، ومن أراد الله فهو عبد الله، إن شاء أظهره، وإن شاء أخفاه.

القسم الثاني: رجال الطريق

مادة (48) لما كان الشيخ له عمل يحتاج إلى من يُعِينه فيه، فقد دعت الضرورة إلى رجال لكل منهم وظيفة يقوم بها – ورجال طريقتنا هم الآتي ذكرهم:
- النقباء والمنشدون في جميع البيوت التابعة للسجادة.
- الخليفة.
- خليفة الخلفاء في بيت السجادة.
- خليفة الخلفاء في غير بيت السجادة.
- نائب بيت السجادة في البلد.
- نائب السجادة في المراكز.
- نائب السجادة في المحافظة.
- نقباء السجادة وهم في درجة خليفة الخلفاء.
- نقيب نقباء السجادة وهو في درجة نواب البيوت.
- وكيل السجادة.

الخليفة

مادة (49) عندما يجد شيخ السجادة أهلية في أحد تلامذته من بيت السجادة يجعله خليفة ويعطيه الإجازة.

مادة (50) يجب على الخليفة أن لا يجعل الخلافة معطلة، بل يجب عليه أن يكون له تلامذة، حتى تنتشر الطريق وينتفع بها الناس.

مادة (51) يجب عليه أن يكون حافظا لقدر صالح من القرآن الكريم، وأن يعرف كيف يتوضأ ويتيمم ويغتسل ويصلي ويصوم، وأن يحفظ عقيدة صالحة في التوحيد على نحو ما ورد في كتابنا مرشد المريد.

مادة (52) يجب عليه عندما يكون له تلامذة أن يقيم حضرة أو حضرات لذكر الله في زاوية أو بيت.

مادة (53) يجب عليه أن يتذاكر مع إخوانه في الدين وما ينفعهم في سيرهم إلى الله، ويعلمهم الآداب في الطريق، لتتهذب نفوسهم وتصفو قلوبهم.

مادة (54) ينبغي له أن يطالع كتب القوم، وشرح حكم سيدي أحمد بن عطاء الله، رضي الله عنه، والأحياء، وكتبنا التي وضعناها في الطريق وأمثالها.

خليفة الخلفاء

مادة (55) إذا وجد الخليفة بين تلامذته الذين أخذوا عنه من يصلح للخلافة فعليه أن يقدمه للسجادة فإذا أعطته السجادة إجازة الخلافة، صار الخليفة الذي قدمه للجادة خليفة خلفاء على ألا يقل من استخلفهم عن خمسة.

مادة (56) على خليفة الخلفاء أن يزور حضرات خلفائه ويكرر الزيارة بحيث لا يهملهم، ويجب عليه أن ينصحهم ويرشدهم إلى ما فيه خيرهم.

مادة (57) صورة طبق الأصل من محضر الخلافة الجديد وهو:

بسم الله الرحمن الرحيم

الطريقة الحامدية الشاذلية

إجازة خلافة

نشهد نحن الموقعين أدناه

بأن السيد /　　　　بن　　　　بن

من مواليد مركز / قسم محافظة
والمقيم الآن
قد تلقن الطريقة الحامدية الشاذلية عن
عن عن
ونؤيد إعطاءه إجازة خلافة عن الطريقة في
والأمر معروض على حضرة صاحب السماحة، شيخ الطريقة لاعتماد ما يراه
الشاهدان
الفقير الفقير
تحريرا في بتاريخ
ملاحظة .. (تذكر وظيفة الشاهدين في الطريقة)
تسلمت أنا الفقير
إجازة خلافة عن الطريقة الحامدية الشاذلية بجهة
تحمل رقم بتاريخ معتمدة من السجادة
الفقير (طالب الخلافة)

تحريرا في بتاريخ
بيانات يجب استيفاؤها عن الخليفة المقترح:
الاسم بالكامل – متزوج أو أعزب – السن
العنوان الحالي
العمل
مقر العمل
الحالة الاجتماعية
المؤهل أو مدى ما وصل إليه في التعليم
رقم التليفون (إن وجد): بالمنزل
بالعمل
تاريخ أخذ الطريق
نشاطه في الطريق

أي معلومات أخرى
أقر بصحة البيانات عاليه، وأتعهد بإخطار السجادة عند تغيير عنواني أو حالتي الاجتماعية.

الفقير طالب الخلافة

الشاهدان

الفقير الفقير

(تذكر الوظيفة بالطريق)

تحريرا في بتاريخ

مادة (58) كل محضر يخالف هذا يعتبر ملغي ولا يعتمد.

نواب البيوت غير بيت السجادة.

مادة (59) إذا تكامل لخليفة الخلفاء في بيت السجادة عدد كبير من الخلفاء والتلامذة، سواء أكانوا أخذوا عليه الطريق أو على خلفائه - يجوز للسجادة أن تعطيه نائب بيت وينسب ذلك البيت إليه ويسمى باسمه.

مادة (60) إذا أعطى نائب البيت أو خلفاء البيت أو خلفاء خلفائه طريقا في أي بلد لتلامذته، فإنهم يكونون تابعين لذلك البيت.

مادة (61) يجب على نائب البيت أن يتعهد إخوانه بالزيارة في كل سنة مرتين على الأقل، لينظر في أحوالهم ويرشدهم إلى ما يحتاجون إليه.

نائب بيت السجادة

مادة (62) كل من تلقى الطريق عنا وكل خليفة أو خليفة خلفاء أقمناه على من أخذوا عنا و لم يعط لأحدهم نائب بيت، يكونون تابعين لبيت السجادة، ويكون نائب بيت السجادة نائبا عليهم في البلد الذي يقيم فيه.

مادة (63) على نائب بيت السجادة أن ينظر في أحوال أهل ذلك البيت في كل وقت.

نواب المركز

مادة (64) يجوز للسجادة أن تعين لها نوابا في المراكز.
مادة (65) يجوز للنائب أن يكون نائبا في مركزين، ولا يكون نائبان في مركز واحد.
مادة (66) نائب المركز ينبغي أن يكون خليفة على الأقل.
مادة (67) يجب على نائب المركز أن يتعهد المنتسبين للسجادة في مركز، فيزورهم في كل سنة مرتين على الأقل، وينظر في أحوالهم وفي سيرهم واجتهادهم.
مادة (68) لا يجوز لنائب المركز أن يعمل عملا قطعيا إلا باتفاقه مع نواب البيوت ونائب المحافظة من غير مخالفة لهذا القانون.

نائب المحافظة

مادة (69) يجوز للسجادة أن تعين نائبا لها في كل محافظة.
مادة (70) يجب أن يكون النائب في المحافظة خليفة خلفاء على الأقل.
مادة (71) يجب على نائب المحافظة أن يتعهد المنتسبين إلى السجادة، فيزورهم في كل سنة مرة على الأقل.
مادة (72) لا يجوز لنائب المحافظة أن يعمل شيئا بوجه قطعي إلا بالاتفاق مع نواب دائرته من غير مخالفة لهذا القانون، وإخطار السجادة بذلك.
مادة (73) يجب على الخلفاء وخلفاء الخلفاء والنواب على اختلافهم إرسال تقارير إلى بيت السجادة مفصلة عن نشاطهم ونشاط إخوانهم في دائرتهم مرة كل ثلاثة أشهر.
مادة (74) يجب على الخلفاء وخلفاء الخلفاء والنواب على اختلافهم ملء النموذج التالي وإرساله إلى بيت السجادة، والإخطار عن كل تغيير يطرأ مستقبلا، وعلى سكرتير السجادة تلقي هذه التقريرات وإثباتها في السجل المعد لذلك.

بسم الله الرحمن الرحيم

الطريقة الحامدية الشاذلية

السيد:

السلام عليكم ورحمة الله

وبعد، فرغبة منا في النهوض بالطريق، والتعرف على أحوال الإخوان، نأمل ملء البيانات الموضحة بالاستمارة المرفقة تمهيدا لزيارة لجنة من حضرات إخوان القاهرة نيابة عنا

وللاتصال بكم والتعاون معكم في كل ما ترونه لرفعة شأن الطريق -على أن تصلنا هذه البيانات مستوفاة في مدى عشرة أيام من تاريخه للأهمية القصوى- والسلام.

تحريرا في

خادم الفقراء

إبراهيم سلامة الراضي

الطريقة الحامدية الشاذلية

تقرير عن إخوان الطريقة بجهة مركز محافظة

إلى مشيخة السجادة الحامدية الشاذلية بالقاهرة مقدم من:

1 - اسم وعنوان وأقرب تليفون للخليفة المسئول (مقدم الإخوان)"

2 - أسماء الخلفاء في الجهة:

3 - ليالي الحضرات الأسبوعية ومواعيد بدئها وأماكن إقامتها:

4 - ليالي اجتماعات الإخوان ومواعيد وأماكن انعقادها:

5 - تزاور الإخوان للجهات المجاورة:

6 - هل يوجد شقاق أو خلاف بين حضرات الإخوان أو بين إخوان الجهة وإخوان جهة أخرى، وما هو:

7 - عدد الإخوان بالجهة متوسط عدد من يتكامل في الاجتماع والحضرة كل على حدة.

8 - طريقة الوصول إلى البلد (المواصلات من القاهرة):

9 - طريقة الوصول إلى مقر اجتماع الإخوان أو إلى خليفة الجهة:

10 - هل يوجد للإخوان زاوية خاصة أو مسجد خاص:

11 - ملحوظات مهمة عن النهوض بالطريقة في الجهة.

تحريرا في / / توقيع مقدم التقرير

توقيع اثنين من حضرات الإخوان

وكيل السجادة

مادة (75) في وقت حضور شيخ السجادة في مكان، فالوكيل يتلقى الأوامر من شيخ السجادة يبلغها لمن يجب تبليغه إليه إذا كان الوكيل حاضرا في ذلك الوقت، وعندما يرى الشيخ ضرورة انتداب أحد لذلك في بعض الأوقات لغياب الوكيل أو لسبب يراه الشيخ فلا بأس به.

مادة (76) يجب على الوكيل أن يكون عنده علم بكل ما يحصل في أمور الطريق من إعطاء خلافة أو نيابة أو موكب أو مولد أو خلاف ذلك، إما بالسؤال من الشيخ أو النقباء أو غيرهم أو الاطلاع على الدفاتر والأوراق أو غير ذلك.

مادة (77) يجوز للوكيل أن يزور الإخوان في كل جهة مطلقا ويتعهدهم وينصحهم ويرشدهم برفق، وأن يخبر شيخ السجادة بما يراه.

مادة (78) إذا حضر الوكيل في مولد أو سرادق أو موكب أو حضرة أو أي اجتماع من اجتماعات الطريق، كان له التقدم على جميع الخلفاء وخلفاء الخلفاء والنواب ونقباء السجادة ونقيب نقبائها.

مادة (79) في غياب شيخ السجادة يكون وكيل السجادة كشخص الشيخ في جميع أحوال الطريق إلا في طرد خليفة أو أعلى منه أو إعطاء خلافة أو أعلى منها أو تنصيب نقباء للسجادة أو نقيب نقباء أو الارتباط مع مشيخة الطرق الصوفية أو جهة الإدارة بما يضر الطريق، ويشترط ألا يخرج في تصرفاته عن هذا القانون.

مادة (80) يجوز للوكيل أن يذهب إلى أي جهة ليفصل في خلاف بعد إخبار شيخ السجادة، وحكمه لا يكون نافذا إلا بموافقة هذا القانون وبعد تصديق شيخ السجادة.

مادة (81) إذا حضر وكيل السجادة في مجالس نواب البيوت أو المراكز أو المحافظات، كانت له الرياسة في المجلس، ويكون النائب عضوا ويضم إليهما ثلاثة غيرهما بالاقتراع.

مادة (82) إذا كان الشيخ غائبا وعقد الوكيل جلسة السجادة، كان الوكيل رئيسا وتشكل الأعضاء من نقيب النقباء وثلاثة نواب من البيوت بالاقتراع، وحكم الجلسة لا يصبح نافذا إلا بعد تصديق شيخ السجادة.

مادة (83) يكون عند السجادة الدفاتر الآتية: بعد:

عدد

1 دفتر للصادر

1 دفتر للوارد

1 دفتر لقيد الخلفاء وخلفاء الخلفاء والنواب ونقباء السجادة ونقيب النقباء والوكيل.

1 دفتر لقيد القضايا وما يحكم فيها.

مادة (84) هذه الدفاتر تكون مختومة بخاتم شيخ السجادة.

نقباء السجادة

مادة (85) نقباء السجادة هم الخاصون بشيخ السجادة ولا يلحقون ببيت من بيوتها.

مادة (86) نقيب السجادة يساوي خليفة خلفاء وهو في درجته.

مادة (87) نقيب النقباء في السجادة يساوي نواب البيوت ويكون تحت درجة الوكيل في الاستقبالات العامة.

مادة (88) لشيخ السجادة انتداب نقيب من نقباء السجادة أو نقيب نقبائها للفصل في خلاف وقع في أي جهة من الجهات ولا يكون حكمه نهائيا إلا بإذن شيخ السجادة.

مادة (89) ليس لنقيب النقباء أن يذهب من تلقاء نفسه للتفتيش على خليفة أو على أعلى منه إلا بإذن شيخ السجادة.

مادة (90) إذا اختلف نقباء السجادة تحاكموا إلى نقيب نقبائها فإن لم ينته الخلاف عرض الأمر على الوكيل ثم على شيخ السجادة.

مادة (91) ليس لنقيب النقباء أن يمنع أحدا من النقابة إلا بأمر شيخ السجادة.

مادة (92) لا يجوز إعطاء نقابة سجادة إلا بكتابة أو إجازة من شيخ السجادة.

مادة (93) لا يجوز لنقيب أن يفعل شيئا إلا برضاء نقيب النقباء ما لم يكن شيخ السجادة قد أمر ذلك النقيب بشيء لا يحتمل التأخير أو لأي سبب يراه الشيخ.

مادة (94) لنقيب النقباء إذا وجد تقصيرا من أحد النقباء أن يعرض الأمر على الوكيل ثم على الشيخ.

مادة (95) تتعدد نقباء السجادة بحسب الضرورة والحاجة.

القوّالون وهم المنشدون

مادة (96) القوّال هو ساقي القوم.

مادة (97) يشترط في القوّال أن يكون عند الإنشاد في صفاء قلب وإقبال على الله، حتى يكون القول خارجا من قلبه وعليه نور القبول.

مادة (98) يجب على المنشد أن يحفظ كثيرا من كلام القوم، وخصوصا القصائد التي اعتادها أهل طريقنا.

مادة (99) يجب عليه أن يكون ما يحفظه من القصائد مضبوطا من حيث اللغة العربية ومن حيث الوزن، فلا ينشد كلاما ملحونا ولا مكسورا في وزنه.

مادة (100) يجب عليه أن يتقن نغمات القصائد وضروبها، حتى إذا قالها يكون موافقا لإخوانه.

مادة (101) يجب على رئيس المنشدين أن يجتهد ويحث المنشدين على إتقان القصائد حفظا ولغة ووزنا.

مادة (102) يجب على رئيس المنشدين أن يجتهد في اختراع ضروب جديدة، وكذلك بقية المنشدين.

مادة (103) كل منشد اخترع ضربا جديدا عليه أن يعرضه على رئيس المنشدين التابع له، فإذا وافق عليه أمر بقية المنشدين بالأخذ به.

مادة (104) كل خليفة أو أعلى منه يجوز أن يكون له رئيس منشدين، ويجوز أن يتعدد عند الخليفة الواحد أو أعلى منه رؤساء منشدون في حضرات متعددة، لكل حضرة رئيس منشدين.

مادة (105) عند البدء في الإنشاد يبتدئ الرئيس أو يأمر أحد من المنشدين بالابتداء وبقية المنشدين تتبعه، ولا يجوز لغيره أن يسبقه.

مادة (106) يجب على رئيس المنشدين أن لا يعد في المنشدين أحدا إلا بعد استئذان الخليفة أو أعلى منه الذي يتبعه ذلك الرئيس، فإذا أقره الخليفة أو أعلى منه صار منشدا.

مادة (107) إذا وجد الرئيس أحدا من الإخوان يصلح للتمرين على الإنشاد، فلا بأس من تعليمه، ويكون عند الإنشاد مع المنشدين للتمرين، وإن أخبر الرئيس بذلك الخليفة أو أعلى منه الذي يتبعه ذلك الرئيس، فلا بأس به، فإذا تعلم ذلك الشخص وأقره ذلك الخليفة أو أعلى منه صار منشدا.

مادة (108) لرئيس المنشدين إذا وجد تقصيرا من أحد المنشدين التابعين له أن يعرض الأمر على الخليفة أو أعلى منه التابع له الرئيس.

مادة (109) على رئيس المنشدين أن ينتظر إشارة من بيده الحضرة، فإذا أشار له ابتدأ الإنشاد واتبعه إخوانه المنشدون.

مادة (110) كل رئيس إنشاد يكون له منشدون يعينهم له الشيخ الذي يتبعه الرئيس.

مادة (111) لا يجوز لمنشد أن يترك رئيسه ويذهب إلى رئيس آخر في طريقنا إلا بإذن رئيس المنشدين التابع له المنشد.

مادة (112) ينبغي لكل منشد أن يحفظ عشرا من القرآن يقرؤه عقب الحضرة إذا أشار له بالقراءة شيخ الحضرة.

مادة (113) ينبغي للمنشد أن يفهم ما يتيسر من معنى كلام القوم الذي يقوله.

مادة (114) يجوز أن يكون في الحضرة الواحدة رئيسان أو أكثر للإنشاد، كل رئيس وفرقته في جهة بعد إذن شيخ الحضرة.

مادة (115) ينبغي أن يكون المنشد صيتا، فلا يتصدر للإنشاد من لا يكون صوته حسنا إلا لضرورة.

مادة (116) إذا كان المنشدون يقولون شيئا في الحضرة وأشار إليهم من بيده الحضرة بالسكوت سكتوا، أو بتغيير القصيدة غيروها إذا دعت الضرورة إلى ذلك.

مادة (117) يجب على المنشدين أن يكون إنشادهم موافقا لطبقات الذكر لئلا يشوش على الذاكرين ويختل نظام الحضرة.

مادة (118) يجب على رئيس المنشدين أن يكون مستعدا لأن يقول على الحضرة بمفرده وإلا انتقى واحدا ممن يتبعونه وأمره بذلك فإن انتقى اثنين غيره أو أكثر كان أحسن.

مادة (119) يجب على المنشدين أن يكونوا منتظمين متوافقين حتى لا يشذ منهم واحد أو جماعة عن بقيتهم.

مادة (120) يجب على رئيس المنشدين أن يلتزم بالقصائد الخاصة بالحضرات العامة والتي حددناها في كتاب الحامديات.

مادة (121) كل منشد يقف في صف الإنشاد في المكان الذي يعينه له الرئيس.

مادة (122) لا يجوز لمنشد أن يترك المنشدين ويقف مع الذاكرين بإرادته بل لا بد من إذن رئيسه وإذن من شيخ الحضرة.

مادة (123) لا يجوز لرئيس المنشدين أن يمنع أحد المنشدين من الإنشاد لأي سبب إلا بعد مصادقة الشيخ التابعين له.

مادة (124) يجوز لمرض منشد أن يأمر رئيس المنشدين بترك الإنشاد إلى أن يشفي، ولا يجوز لذلك المنشد أن يترك الإنشاد من غير أمر الرئيس.

مادة (125) كل خلاف يحصل بين المنشدين يتحاكمون فيه إلى رئيس المنشدين، فإن رضوا بحكمه كان وإلا فليعرض الأمر على الشيخ التابعين له.

مادة (126) يكون الإنشاد موافقا لمشرب السادة الصوفية من غير أن يكون فيه ما يشين الطريق.

مادة (127) إذا اجتمع في حضرة منشدون يتبعون أشياخا من طريقنا يتقدم عليهم أكبرهم سنا، فإذا اختلفوا رجعوا إلى الشيخ الذي بيده الحضرة إن كان شيخا لهم جميعا وإلا اكتفي شيخ الحضرة بالمنشدين التابعين له في تلك الحضرة.

مادة (128) يجوز إذا تعدد رؤساء المنشدين في حضرة أن يرتضوا أحد الرؤساء بأن يكون رئيسا للإنشاد في تلك الحضرة والبقية يكونون تبعا له في الإنشاد في ذلك الوقت.

مادة (129) يجب على الرؤساء أن يؤثروا على أنفسهم بعض الرؤساء الذين وجدوا معهم زائرين ليكونوا رؤساء الإنشاد ولو بإشارة في الحضرة، فإذا تعففوا فليبتدئ الرئيس الذي هو تابع للحضرة.

مادة (130) يجوز لرئيس واحد أن يقسم المنشدين التابعين له إلى فرقتين، ويأمر أحد المنشدين بأن يبتدئ الإنشاد بمن معه، وذلك يكون في بعض الأوقات لسبب خاص.

مادة (131) يجوز لرئيس المنشدين إذا وجد أحدا أو أكثر قد شذ عن الإنشاد، أن يشير له بأن يوافق إخوانه، أو يأمره بالسكوت.

مادة (132) يجب على رئيس المنشدين أن يكون في جماعته من ينوب عنه إذا غاب فيقوم مقامه في وظيفته.

مادة (133) كل خليفة أو أعلى منه يجوز أن يجعل له منشدين أو رؤساء منشدين من غير إذن السجادة.

مادة (134) يجوز لكل خليفة أو أعلى منه أن يكون له نقباء.

مادة (135) للشيخ أن يأمر النقيب بدعوة الإخوان أو أحدهم في أي وقت.

مادة (136) يجب على النقباء أن يعرفوا غالب أمكنة الإخوان وأسماءهم.

مادة (137) يجوز أن يكون النقيب أو النقباء في مقدمة الإخوان في حالة السير.
مادة (138) يجوز أن يأمر الشيخ نقيبا أو نقباء بتوصيل شيء أو أداء رسالة أو غير ذلك.
مادة (139) النقيب وإن كانت وظيفته جليلة، فإنه خادم الطريق، فيجب عليه أن يكون سهل الأخلاق، ليِّن العريكة، يبش في وجوه الإخوان، ويتلقاهم بالترحيب، ويدخل السرور عليهم، حتى تكون له المحبة في القلوب.
مادة (140) إذا وجد نقيب النقباء تقصيرا من أحد النقباء، فعليه أن يعرض أمره على الشيخ التابع له.
مادة (141) إذا اختلف النقباء تحاكموا إلى نقيب النقباء، فإذا انتهى الخلاف وإلا فليعرض الأمر على الشيخ التابعين له.
مادة (142) لا يجوز للنقيب أن يهمل النقابة من تلقاء نفسه.
مادة (143) ليس لنقيب النقباء أن يمنع أحد النقباء من النقابة أو العمل فيها إلا بأمر من الشيخ التابع له.
مادة (144) إذا اجتمع نقباء لمشايخ متعددين من طريقنا فكلهم متساوون، ولشيخ الحضرة أن ينظم الخدمة فيما بينهم، مع مراعاة أكبرهم سنا.
مادة (145) للشيخ أن يأمر من يشاء بمساعدة النقباء.
مادة (146) على كل نقيب أن يعرف شروط كل نقابة يقوم بها.
مادة (147) نقيب الحضرة، وهو نقيب النقباء، عليه أن ينظم الحضرة التي يقيمها الخليفة التابع له، ويقوم على رأس الإخوان حال إقامة الحضرة، وعليه أن يقوم بما يلزم للإخوان وقت الذكر تحت أمر الشيخ.
مادة (148) نقيب النعال عليه أن يتسلم نعال الإخوان ويصفها منتظمة بحيث أن نعال إخوان كل جهة تكون على حدتها.
مادة (149) على نقيب النعال أن يكون سهل الأخلاق، يتلقى الإخوان بالبشر والترحيب ورتبته فيها بركة ونور وفتح.
مادة (150) على نقيب النعال أن يحترز من تغيير النعال أو تبديلها أو ضياعها.
مادة (151) على نقيب النعال أن لا يترك النعال ويذهب إلى جهة أخرى من غير أن يقوم نقيب آخر معروف لديه.

مادة (152) على نقيب الطعام أن يكون نظيف الثياب مهذب الأخلاق حسن العادة كأن لا يضع يده على أنفه حال الخدمة أو يأتي بما يستقذره الإخوان.
مادة (153) يجب على نقيب الطعام أن يدعو إخوانه إلى الطعام بلطف ولين من غير إهانة وأن يحذر كسر خواطرهم، فلا يقدم غنيا على فقير، فالكل فقير إلى الله.
مادة (154) على الفقراء أن يكون ملبسهم نظيفا وإن كان رخيصا أو باليا -وعليهم أن يكونوا مؤدبين في الأخلاق، وفي أكل الطعام وفي التعفف عنه لا الامتناع منه- وأن يكون الأكل بأدب من غير شره، فكل من كان أكثر أدبا وكان ثوبه نظيفا ولو كان باليا يقدم على غيره ولو كان أحسن ثوبا أو غنيا.
مادة (155) للشيخ أن يأمر بجلوس بعض الإخوان في سماط والبعض في سماط آخر، ولا يسئل عن السبب في ذلك.
مادة (156) لما كان الطعام مع الإخوان نفحة من الله لهم، فالواجب عليهم إذا دعوا أن يبادروا ولو بأكل لقمة مثلا.
مادة (157) لما كانت العفة من أخلاق الفقراء، فالواجب عليهم إذا لم يدع أحدهم إلى الطعام وتركه الإخوان عمدا ألا يتكدر من ذلك.
مادة (158) يجب على نقيب الطعام أن يدعو للطعام أولا كل فقير منقول من جهة بعيدة فيقدمه على من هو من أهل الجهة التي فيها الطعام، ومتى وجد زيادة في الطعام على ذلك يدعو أهل الجهة أو البعض بحسب الحال.
مادة (159) يجب على الفقراء إذا وجدوا الطعام قليلا أو كان غير فاخر أن يتقبلوه بفرح وسرور ويعتبروه نفحة، فإذا وصل إلى أحدهم لقمة اكتفي بها وحمد الله عن طيب نفس.
مادة (160) يجب على من يقدم نفحة للإخوان أن لا يتكلف لهم لأن ذلك قد يؤدي إلى الإحساس بثقل الإخوان وربما لا يدعوهم كثيرا لهذا السبب.
مادة (161) يجب على من يأكل ألا يمخط وقت الأكل ولا أن يسعل أو يقهقه أو يعطس أو يتجشَّأ إلا بعد أن يلتفت عن الطعام، وعليه تصغير اللقمة وتطويل المضغ وأن لا يحتقر الطعام.
مادة (162) على الفقراء ألا يلعقوا أيديهم أثناء الأكل، ولا أن يخلِّلوا أسنانهم.
مادة (163) إذا تحدثوا أثناء الطعام بحديث الصالحين أو ما يشبهه كان أحسن.

مادة (164) لا ينبغي لأحد إذا وجد شيئا يستقذره الإخوان أن يخبرهم به بل يخفيه عنهم إلا إذا كان ضارا بهم.

مادة (165) ينبغي أن يكون صاحب الطعام ظاهر البشر والسرور، فلا يقطب وجهه، ولا ينظر إلى أحد نظرة تحقير.

مادة (166) ينبغي إذا كان الإخوان كثيرين أن يتناوبوا الأكل طائفة بعد طائفة.

مادة (167) ينبغي للإخوان ألا يحمل أحدهم معه شيئا من الطعام الذي يقدم إليه إلا إذا كان فقيرا وأعطاه الإخوان شيئا من الطعام، أو كان مسافرا أو ذاهبا إلى جهة فأعطاه الإخوان نفحة يأكلها بعد ذلك.

مادة (168) كل خليفة ومن هو أعلى منه يجوز أن يجعل له نقباء ونقيب نقباء من غير إذن السجادة.

مادة (169) يجب على النقيب الماء والشراب أن يكون نظيف الثياب ولا يأتي بشيء من الأعمال التي يستقذرها الإخوان.

مادة (170) يجب على نقيب الماء أن يراعي نظافة الأواني ونظافة الماء وغيره، ويشم الأشياء التي يأتي بها ويشرب منها جرعة قبل توزيعها على الإخوان حتى يعرف طعمها، فإذا كانت صالحة قدمها وإلا أرجعها بلطف.

مادة (171) يجب عليه أن يغسل الأواني كلما احتاجت إلى الغسل.

مادة (172) يجب عليه أن يكون مستعدا لطلب الماء منه في كل وقت.

مادة (173) يجب عليه أن يساعد نقيب الطعام عند طلب المساعدة منه، ولكنه ليس تابعا لنقيب الطعام.

مادة (174) نقيب النقباء عليه أن يلاحظ أعمال النقباء جميعهم ويرشدهم إلى ما قصروا فيه ويبين لهم ما أشكل عليهم.

مادة (175) عليه عند غياب أحد النقباء أن يأمر نقيبا آخر بالقيام بعمل ذلك الغائب، ويجوز له أن يطلب من الشيخ من يساعد النقباء.

القسم الثالث: الحضرات

مادة (176) حضرات طريقنا تجوز ليلا ونهارا.
مادة (177) لا يجوز إقامة الحضرات في محل لا يليق، كالأمكنة القذرة والسيئة السمعة وشبهها.
مادة (178) لا يجوز أن يستفتح الحضرة أحد إلا إذا كان خليفة أو أعلى منه، أو مأذونا من خليفة أو أعلى منه، والأعلى يقدم على من هو دونه.
مادة (179) الحضرة تكون حلقات متداخلة أو حلقة واحدة وفيها صفوف، ويجوز لسبب صحيح أن تكون كلها صفوفا.
مادة (180) تبتدئ الحضرة بالجلوس كهيئة الصلاة، ثم يستفتح من بيده الحضرة بقراءة الوظيفة الشاذلية أو الجوهرة الحامدية الشاذلية أو بعض واحدة منهما، وبعد القراءة يستفتح الذكر بلا إله إلا الله من جلوس، ثم يقومون فيذكرون الاسم المفرد وهو "الله" بالجهر العالي، ثم يذكرونه طبقة أخرى بجهر متوسط، ثم طبقة أخرى بأعلى من السر، ثم يكرون الاسم "هو" ثم الاسم "حي" ثم الاسم "قيوم"، وذكر هذا الاسم يكون قليلا، ثم يذكرون الاسم "الله" بجهر عال، ثم يجلسون كهيئة الصلاة، ثم يستريحون متربعين بأمر من بيده الحضرة، ثم يقرأ العشر من القرآن، ثم يذكرون "لا إله إلا الله" ثلاث مرات، ويختمونها بمحمد رسول الله مرة واحدة، ثم ينشدون القصائد بأمر من بيده الحضرة، ثم يتذاكرون فيما ينفعهم في سيرهم إلى الله، ثم يقولون: اللهم يا لطيف نسألك اللطف فيما جرت به المقادير، الطف بنا يا لطيف، الله لطيف بعباده يرزق من يشاء وهو القوي العزيز، ثم يا لطيف "10 مرات" ثم اللهم يا لطيف نسألك اللطف فيما جرت به المقادير.. إلخ مرة "واحدة" ثم اللهم يا لطيفا بخلقه يا عليما بخلقه يا خبيرا بخلقه الطف بنا يا لطيف يا عليم يا خبير "مرة واحدة" كما هو معروف ثم الحسبلة "7 مرات" ثم يا جبار "11 مرة" ثم يا قهار "11 مرة" ثم "لا إله إلا الله" ثلاث مرات، ويختمونها بمحمد رسول الله مرة واحدة، ثم يقومون للمصافحة وهي بالشم أو التقبيل.
ويجوز الإنشاد أثناء الذكر بحيث يكون ملائما لكل طبقة، وإذا كثر المنشدون جاز أن يكونوا فرقتين أو أكثر كل فرقة في جهة لتناوب الإنشاد.

مادة (181) يجوز اختصار الحضرة بترك بعض الأسماء أو القراءة أو الإنشاد أو غير ذلك للضرورة أو لضيق الوقت أو لأي سبب يقتضي ذلك.

مادة (182) لا تجوز الزيادة على ما هو مقرر في الحضرة بذكر اسم أو قراءة شيء آخر.

مادة (183) يجوز إعطاء نفحات للإخوان في أثناء الحضرة حال الجلوس بإذن من بيده الحضرة، ومن يوزع النفحة لا يأخذ نفحته إلا إذا كان خليفة أو أعلى، وأما غيره فيعطيه من بيده الحضرة.

مادة (184) لا يجوز لمن كان في الحضرة أن يتلفت أو يحدق النظر في أحد أو يكثر الحركات أو ينتقل من مكانه إلى مكان آخر أو يتكلم، ويجب ألا يخرج من الحضرة لأي سبب إلا بعد استئذان أحد الخلفاء، الذي يكون قريبا منه ممن بيدهم تنظيم الحضرة.

مادة (185) من أراد دخول الحضرة أو العودة إليها فليستأذن أحد الخلفاء ليرشده إلى المحل الذي يجلس فيه ما لم يكن الصف للخارج مفتوحا فليجلس فيه إذا أراد وإلا استأذن الخليفة.

مادة (186) يجوز في بعض الأحيان أن يقرأ في الحضرة أثناء الجلوس الأخير شيئًا من المولد المنسوب إلينا بإذن من بيده الحضرة إن لم يجد مللا من الإخوان.

مادة (187) لا يجوز عند الذكر أو الإنشاد أو سماع المولد أن يصيح أحد أو يستعيد شيئا ولا ينبغي أن يقول "الله" بصوت عال عند سماع القرآن كما يفعله العامة بل ينصت ويستمع القرآن.

مادة (188) إذا اجتمع سبعة في الحضرة جاز القيام للذكر، وإلا كانت الحضرة من جلوس.

مادة (189) لا يجوز شرب الماء عقب الذكر إلا بعد نصف ساعة على الأقل.

مادة (190) يجوز للخلفاء أن يدخلوا الحضرة لسبب كإعطاء بعض ما يسقط من الذاكرين أو تنظيم صفوف أو ما يشبه ذلك.

مادة (191) يمنع الذكر المحرف قطعيا في الحضرة وغيرها بل يكون الذكر مطابقا لما ورد في الشرع الشريف، وليحذر الذاكر من تقصير "لا" النافية أو تطويل "ها" إله أو مد همزة "إلا" أو مد همزة "الله".

مادة (192) يمنع قطعيا ذكر غير الأسماء العربية في الحضرات، بل يكون الذكر بأسماء الله الحسنى المقررة للحضرة التي سبق ذكرها.

مادة (193) ممنوع وجود النساء والأطفال في الحضرات.
مادة (194) أدوار الغناء ممنوعة قطعيا في حضرات طريقنا.
مادة (195) يكون الذكر بأدب ووقار في الحضرات وأن يكون ذكر "لا إله إلا الله" من الشمال إلى اليمين في النفي وعكسه في الإثبات وبقية الأسماء إلى الأمام.
مادة (196) ممنوع في حضرات طريقنا جلوس الرجال والصبيان والنساء في وسط حلقة الذكر.
مادة (197) لا يجوز الرقص والتثني في الذكر مطلقا.
مادة (198) الإخوان يشبكون أيديهم حال الذكر.
مادة (199) لا يرفع الذاكر رجله عن الأرض حال الذكر إلا إذا كان قد غلبت عليه الحال.
مادة (200) إذا كانت الحضرة بيد أحد وحضر من هو أعلى منه من بيته فيلزم الصمت ويسلمه الحضرة، وإن كان الذي حضر من بيت آخر فالواجب الإيثار.

القسم الرابع: المذكرات

مادة (201) يبتدئ من بيده الحضرة المذاكرة إما بنصيحة الإخوان وإرشادهم وتعليمهم وإما بطرح حكمة أو آية أو حديث ليتكلم فيه الإخوان.
مادة (202) يجوز أن يتكلم كل واحد يريد الكلام بما يظهر له بعد استئذان من بيده الحضرة.
مادة (203) لا يجوز أن يتكلم اثنان في وقت واحد.
مادة (204) لا تنبغي المقابلة في المذاكرة بأن يكذب أخاه ولو تعريضا بل يقول ما ظهر له من غير تعرض لأخيه.
مادة (205) لا يجوز أن يتذاكر أحد بنفس وكلام جاف بل باللين واللطف.
مادة (206) لا يجوز أن يصمم الفقير على رأيه بل يكون لينا مع إخوانه.
مادة (207) إذا أغضبه أحد من إخوانه أو من غيرهم في المذاكرة فليتحمل أخاه.
مادة (208) لا يتكلم بآية أو حديث إلا إذا كان متقنا حافظا حتى لا يقع في الخطأ.
مادة (209) ينبغي ألا يطيل أحد مذكراته لئلا يمل الإخوان.

مادة (210) لا ينبغي أن يذكر الذنب أو الهفوة التي وقع فيها أخوه صريحا، بل ينبغي التعريض ويحسن أن يكنى عنها ولا يذكر اسم أخيه.
مادة (211) كل كلام يكون موجها إلى من بيده الحضرة فلا يخاطب بعضهم بعضا.
مادة (212) كل مذاكرة في التحقيق تكون فتنة على عقول البعض لا ينبغي المذاكرة فيها أثناء الحضرة.
مادة (213) يجب ألا يكون في المذاكرة شيء مثل غيبة أو نميمة.
مادة (214) ينبغي للإخوان إذا أخطأ أحدهم في مذاكرته أو ظهر فيها جهله ألا يسفهوا رأيه أو يخجلوه بل يستقبلوها بطيب نفس ويعلموه بلين وبلطف.

القسم الخامس: المناصفات

مادة (215) إذا وقع أحد الإخوان في هفوة يجوز مناصفته.
مادة (216) المناصفة تقويم وانتفاع وليست من قبيل الأحكام التي تسجل في الدفاتر أو تحتاج إلى جلسة رسمية وإنما هى شفوية.
مادة (217) المناصفات تكون بما يقرِّب الإنسان إلى الله، ويهذب أخلاقه ويطهره من هفوة وقع فيها.
ولا ينبغي لأحد أن يناصف أخاه إلا بما يقدر الذي ناصف أن يتحمله، ولا يناصفه تشفيًا ولا انتقاما بل يناصفه لله، ويقصد بذلك صلاح حال أخيه رأفة به ورحمة.
مادة (218) كل إنسان يناصفه الإخوان تكون المناصفة على قدره ويؤخذ في الاعتبار قدم الهجرة وارتفاع السن ومثل ذلك.
مادة (219) إذا ناصف الإخوان أخاهم ووجد المناصفة شديدة على نفسه فعليه أن يتعطف إخوانه وعليهم أن يرأفوا بأخيهم ويخففوا المناصفة عنه.
مادة (220) لا يجوز لأحد من طريقنا أن يناصف تلميذنا أو خليفة خلفاء أو نائب بيت السجادة إلا في حضرة بيت السجادة في أي بلد.
مادة (221) لا يجوز لأحد أن يناصف أحد تابعا لبيت غير بيت الذي ناصفه إلا المناصفات الصغيرة مثل الذكر (300 مرة) مثلا أو ما يشبه ذلك.

القسم السادس: الأوراد

مادة (222) ورد الطريق صباحا ومساء هو كما يأتي: أستغفر الله العظيم (100) مرة، اللهم صلي على سيدنا محمد عبدك ونبيك، ورسولك النبي الأمي، وعلى آله وصحبه وسلم "بكسر اللام" (100) مرة، لا إله إلا الله (100) مرة، وختام المائة لا إله إلا الله سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم "بفتح اللام" (مـرة واحدة).

مادة (223) يجوز أن يذكر لا إله إلا الله صباحا ومساء من "مائة إلى ألف مرة"، ويجوز أن يذكرها ما بين "المائة والألف".

مادة (224) من لم يقرأ ورده مرة أعاده مرتين فإن تكرر هذا إلى سبع مرات عرض نفسه على الإخوان.

مادة (225) تقرأ الوظيفة الشاذلية في كل يوم مرة، والجوهرة الحامدية الشاذلية مرة واحدة في اليوم الذي يليه وهكذا، فإن تعذر الحفظ أو كانت هناك ضرورة شديدة فليقرأ ما تيسر في اليوم من واحدة منهما.

مادة (226) ما يقرأ في الحضرة منهما ينوب عنهما.

مادة (227) لا تجوز الزيادة في الأوراد على ما ذكر إلا بإذن الشيخ، أما الزيادة التي يكون بينها وبين الورد فاصل وهى من صيغة الورد فلا بأس بها.

مادة (228) ممنوع على التلميذ أن يأخذ وردا غير المنصوص عنه في هذا القانون من أحد غير شيخ الطريق.

مادة (229) يجوز قراءة دلائل الخيرات جماعة وفرادى أو حزب منها.

مادة (230) تجوز قراءة البردة للبوصيري جماعة وفرادى أو شيء منها.

مادة (231) يجوز قراءة حزب البر للشاذلي جماعة وفرادى صباحا.

مادة (232) تجوز قراءة حزب تفريج الكروب لنا جماعة وفرادى.

مادة (233) تجوز قراءة حزب النصر للشاذلي.

مادة (234) تجوز قراءة حزب البحر للشاذلي بعد العصر جماعة وفرادى.

مادة (235) تجوز قراءة الربعة وهى القرآن جماعة.

مادة (236) تجوز قراءة يس وتبارك صباحا ومساء.

مادة (237) تجوز قراءة الواقعة صباحا ومساء.
مادة (238) يجوز أن يجعل الإنسان له وردا من الصلاة والقرآن.
مادة (239) يجوز قراءة أوراد الشاذلي التي تشبه حزب الشكوى.
مادة (240) تجوز قراءة المسبعات العشر.
مادة (241) تجوز صلاة التسابيح.
مادة (242) تجوز صلاة الاستخارة.
مادة (243) تجوز الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بصيغة الشاذلي المشهورة بالنور الذاتي.
مادة (244) لا تجوز قراءة أحزاب طرق أخرى أو أوراد غير هذه الأوراد التي تقدمت، وذلك مثل ورد السحر لسيدي مصطفي البكري أو الصلوات لسيدي أحمد الدردير أو غيرها إلا بإذن الشيخ، ومناجاة سيدي أحمد بن عطاء الله السكندري التي هى في آخر الحكم العطائية تكفي عن ورد سحر، ومن أراد قراءة هذه المناجاة من أهل طريقنا فلا بأس به.
مادة (245) من أراد سلوك طريق القوم كما سلك رجال الطريق الأكابر ورأى شيخ الطريق فيه أهلية لذلك أمره بذكر خاص يليق به من حيث الأسماء وعددها.
مادة (246) الأسماء التي يذكرها السالك طريق الوصول لا تخرج عن الأسماء الحسنى.
مادة (247) المقامات في السلوك عندنا ثلاثة أولها ذكر "لا إله إلا الله"، والثاني ذكر الاسم "الله" من غير ياء النداء، والثالث ذكر اسمه تعالى "هو" -فالأول لنفي الأغيار، والثاني إثبات المذكور، والثالث استغراق في المذكور إلى أن يصل إلى مقام الفناء، ثم إلى الجمع ثم إلى شهود الفرق في الجمع وعكسه والوحدة في الكثرة وعكسه وشهود الحق مع إثبات الخلق والقيام بحدود الشرع- وما يذكر بعد هذه الأسماء الثلاثة فإنما هو تفصيل لمجمل الذكر.
مادة (248) الخلوة عند الشاذلية في الجلوة، فخلوتهم قلوبهم فيكونون بقلوبهم مع الله وبأجسامهم مع الناس، فليحذر كل شيخ يأمر تلميذه بدخول الخلوة من غوائلها، فإن في دخولها خطرا لا يتنبه له أغلب أهل الطريق، فإن كثرة الصيام والجوع مع كثرة السهر والذكر قد يترتب عليها جفاف في المخ ينشأ عنه هوس أو اختلال في العقل، أو قد

يصادفه في خلوته شيطان يؤذيه فيتكلم بما لا معنى له، أو يلقي له الشيطان شيئا فيظنه بعض الناس أنه قد صار وليا لله تعالى، وقد يصادفه نور أو يرى ملكا أو ليا فلا يتحمل ما يراه فيذهب عقله، وهذا كله يحتاج إلى شيخ له طب الأطباء ودين الأنبياء وسياسة الملوك ولابد لذلك الشيخ أن يكون قد سلك هذه الطريق وعرفها حتى يرشد إليها –فليتق الله من لم يكن أهلا لذلك أن يتصدر له أو يأمر شخصا به فإنه يكون ظالما لنفسه ولغيره.

مادة (249) كل واقعة كشفية أو رؤيا منامية لا يجوز للتلميذ أن يخبر بها أحدا سوى شيخه الذي تلقن منه.

القسم السابع: المواكب

مادة (250) يجوز عمل المواكب لسير الإخوان فيها بإذن من نائب البيت أو خليفة الخلفاء إذا لم يكن في الجهة نائب بيت، وتجوز بإذن من نائب السجادة في المركز أو المحافظة باتفاقه مع نواب البيوت.

مادة (251) كل خليفة جديد يجب أن يسير في أول الموكب هو ومن ينسب إليه ومن كان أقدم منه يسير بعده عقبا له، وهكذا مّا لم يتفق جميع الخلفاء وخلفاء الخلفاء ونواب البيوت إذا وجد أحد منهم على تقديم جماعة لغرض صحيح أو تأخيرهم.

مادة (252) إذا اتفق وجود جماعة من الخلفاء أعطيت لهم الإجازات في وقت واحد فليتقدم في السير في المواكب أصغرهم سنا، ويكون الأكبر سنا عقبا له، وكل خليفة يكون تابعا في السير لخليفة الخلفاء الذي تلقى عنه، وكل خليفة خلفاء أو نائب يكون عقبًا لمن هو أحدث منه زمنا في درجته.

مادة (253) بيت السجادة يكون عقب كل بيت في المواكب.

مادة (254) يمتنع الركوب في مواكب طريقنا قطعيا.

مادة (255) ينبغي أن يكون السير في المواكب على وجه الكمال والوقار وتمام النظام، وأن يكون خاليا مما يشين الطريق وأهلها.

مادة (256) يجب استئذان رجال الإدارة في الحكومة عن المواكب عند اللزوم، ويتأكد الاستئذان في المواكب النهارية، إلا إذا كان هناك مولد وإذن الإدارة فيه لأهل الطريق.

مادة (257) يجب ألا يكون بعض الإخوان خارج المواكب إلا لخدمة أمره بها أصحاب الشأن في الموكب.
مادة (258) المواكب تكون صفين متواجهين.
مادة (259) يجوز في المواكب سقي الماء، ورش ماء الورد، وإطلاق البخور.

القسم الثامن: شعار الطريق

مادة (260) شعار طريقنا، الخرقة البيضاء، والوسام الأخضر الذي يوضع على الصدر مكتوب عليه بالأبيض أو الأصفر (الطريقة الحامدية الشاذلية).
مادة (261) الإعلام يكون لونها أبيض ومكتوب فيها بالأخضر "لا إله إلا الله محمد رسول الله"، وتحتها بخط صغير "مدد يا أبا الحسن" واسم الطريق ويجوز أن يكون لونها أخضر مكتوبا عليها بالأبيض تلك الكلمات.
مادة (262) يجوز لكل بيت أو كل بلد أن يكون له يافطة مكتوب عليها اسم الطريق واسم البيت أو الجهة وممنوع منعا باتا إضافة أي عبارة أخرى إلا بإذن السجادة.
مادة (263) يجوز أن يكون عند كل خليفة ومن هو أعلى منه أعلام للطريق.
مادة (264) النواب يلبسون الأهلة اختياريا وهو حسن.
مادة (265) كل من انتسب لطريقنا من صغير أو كبير مطلقا، يجب أن يضع على صدره وساما أخضر عرضه 15 سنتيمترا ولا يكتب عليه إلا الطريقة الحامدية الشاذلية باللون الأبيض أو الأصفر.
مادة (266) المنشدون يضعون على صدورهم شارة مميزة تطلب من بيت السجادة فقط.

القسم التاسع: الأحكام التي تصدر عن الطريق

مادة (267) يجب أن تكون الأحكام في طريقنا صادرة من مجلس يتألف كما يأتي:
مادة (268) أ- مجلس السجادة: يتألف من شيخها بصفته رئيسا ووكيلها ونقيب نقبائها ونائبين من نواب البيوت ينتخبهما الشيخ والأربعة يكونون بصفتهم أعضاء.

ب- مجلس نائب البيت: يتألف منه بصفته رئيسا ومن أربعة من خلفاء الخلفاء بالاقتراع بصفتهم أعضاء.

جـ- مجلس نائب المركز: يتألف منه بصفته رئيسا ومن أربعة من نواب البيوت في المركز بالاقتراع بصفتهم أعضاء، فإن لم يوجد أربعة نواب بيوت فالباقي يكون من خلفاء الخلفاء بالاقتراع.

د- مجلس نائب المديرية يتألف منه بصفته رئيسا ومن نائب المركز وثلاثة من نواب البيوت بالاقتراع بصفتهم أعضاء.

مادة (269) كل نائب بيت أو مركز أو مديرية أو محافظة أو وكيل السجادة أو نقيب نقبائها يكون له قضية أو مسألة خاصة به منظورة في مجلس من هذه المجالس لا يكون عضوا في الجلسة التي تنظر فيها المسألة ولا أحد أقاربه ولا من كان له مصلحة في هذه المسألة.

مادة (270) الخلفاء وخلفاء الخلفاء ليس لهم مجالس وإذا أرادوا تنفيذ عقاب فليخبروا نائب البيت.

مادة (271) كل جلسة من هذه المجالس الخمسة لا تعقد إلا في كل شهر مرة في أول سبت منه وعند الضرورة ولا تكون علنية.

مادة (272) أصوات الأعضاء والرؤساء في الجلسات متساوية.

مادة (273) كل حكم صدر في جلسة من هذه الجلسات الخمس ولو كان مجلس السجادة يجوز لشيخ السجادة تنفيذه أو عدم تنفيذه أو الأمر بإعادة النظر فيه، وله أن ينتخب غير الذين نظروا في الموضوع أولا.

مادة (274) كل حكم وافق عليه شيخ السجادة كتابة يعتبر نافذا.

مادة (275) كل جلسة يعمل لها محضر ويوضح فيه الموضوع تفصيلا وما تم فيه، ويسجل في دفتر القضايا في جهة كل جلسة، ولا يسجل إلى بموافقة شيخ السجادة كتابة على المحضر.

مادة (276) على كل جهة تنعقد فيها جلسة ويصدر فيها حكم أن تبلغه إلى السجادة ولا يصبح نافذا إلا بعد تصديقها عليه.

مادة (277) الأحكام التي تصدر على المريدين تكون من أشياخهم ويدخل فيها النقباء والمنشدون ويلزم تبليغها لنواب البيوت ويجوز لأعلى منهم.

مادة (278) الأحكام التي تصدر على الخلفاء تكون من خلفاء الخلفاء إلا الوقف من الطريق.
مادة (279) الأحكام التي تصدر على خلفاء الخلفاء تكون في مجلس البيت من نواب البيوت إلا الوقف من الطريق.
مادة (280) الأحكام التي تصدر على نواب البيوت تكون من مجلس نائب المركز إلا الوقف.
مادة (281) الأحكام التي تصدر على نواب المركز تكون من مجلس نائب المديرية إلا الوقف.
مادة (282) الأحكام التي تصدر على نائب المديرية أو المحافظة لا تكون إلا للسجادة.
مادة (283) جميع الأحكام التي تصدر على مريد أو خليفة أو أعلى منه يجوز رفع الشكوى منها للسجادة لتنظر فيها.
مادة (284) الذنوب التي تكون من قبيل ترك قراءة الورد أو التأخير عن الحضرة مرة أو مرات يكون الحكم فيها بسيطا من قبيل المناصفات وليس لها جلسات.
مادة (285) ما كان من قبيل الأمور الكبرى كالخروج على الطريق وعدم المبالاة بها أو التظاهر بالمعاصي أو أذى بعض الإخوان وإلحاق الضرر بهم أو الإتيان بالكبائر فهذا لابد من النصح فيه أولا فإن قبل من ارتكب الذنب وأظهر توبته ورجع، جاز قبوله مع تأديبه بمثل الوقف أياما أو شهورا أو غير ذلك، وإن لم يقبل واستمر في غوايته جاز وقفه مؤبدا، ولابد فيما يختص بوقف الخلفاء من عرض الأمر على السجادة.
مادة (286) يجوز لمجالس طريقنا أن تحكم بعرف الصوفية قديما أو حديثا فيما لم ينص عليه في هذا القانون.
مادة (287) كل حكم يخالف هذا القانون يعتبر باطلا إلا حكم شيخ السجادة.
مادة (288) ليس في طريقنا رسوم للقضايا مهما كان نوعها في أي مجلس من مجالس الطريق بل جميع القضايا تنظر مجانا.
مادة (289) إذا وقع خلاف بين خليفتين أو أكثر لبيت السجادة فالفصل في الخلاف لنائب بيت السجادة التابعين له.
مادة (290) إذا وقع خلاف بين خليفتين أو أكثر من بيت غير بيت السجادة فالفصل في الخلاف لنائب بيتهما.

مادة (291) إذا وقع خلاف بين خليفتين أحدهما من بيت السجادة، والثاني من بيت غير بيت السجادة فالفصل لنائبي البيتين.
مادة (292) إذا وقع خلاف بين خليفتين من بيتين غير بيت السجادة، فالفصل لنائبي البيتين.
مادة (293) إذا كان الخلاف بين خليفتين لطريقنا و لم ينته الخلاف بين نائبي البيتين، فليرفع إلى من هو أعلى منهما حتى يصل إلينا، وخلفاء الخلفاء كالخليفة في فصل الخلاف.
مادة (294) إذا وقع خلاف بين خليفة أو أعلى منه وبين أحد من خلفاء أو نواب طريق آخر غير طريقنا، فليرفع الذي هو من طريقنا أمره إلى من هو أعلى منه في طريقنا فإذا لم ينته الخلاف فليرفع إلى من هو أعلى حتى يصل إلينا.
مادة (295) إذا حصل وقف خليفة أو أعلى منه بأمر السجادة فلا يجوز قبوله في حضرة ولا موكب ولا في مجالس أهل طريقنا ولا يجوز السير معه في موكب ولا حضرة فإن كان له تلامذة وتخلوا عنه في ذلك الوقت فهم تابعون للسجادة تأمرهم بما تراه فإذا اتبعوه في حال وقفه يسري حكم الوقف عليهم فإن كان فيهم خلفاء أو أعلى قررت السجادة ما تراه في شأن هؤلاء الخلفاء أو من هم أعلى.
مادة (296) لا يجوز لأحد غير شيخ السجادة ولو كان وكيلها أن يوقف خليفة في طريقنا أو أعلى منه مطلقا لأي سبب كان.
مادة (297) يجوز للخليفة أو أعلى منه أن يوقف تلميذه لا تلميذ غيره، ولا يجوز وقف خليفة أو أعلى منه إلا بإذن السجادة.
مادة (298) لا يجوز لأحد غير شيخ السجادة أن يوقف تلميذا أو منشدا أو نقيبا أو نقيب نقباء أو خليفة أو أعلى منه لبيت السجادة.

القسم العاشر: أحكام عامة

مادة (299) وظيفة وكيل السجادة لا تورث ما لم يوص شيخ السجادة بغير ذلك.
مادة (300) نقيب نقباء السجادة، ونقباؤها، ونواب البيوت، والمراكز والمحافظات، وخلفاء الخلفاء، والخلفاء، وظائفهم ليست وراثية.

مادة (301) كل إجازة خلافة أو نيابة لا تُعطى إلا منا وبختمنا أو إمضائنا، وتمنح مجانا وبمقتضى محضر سبق نصه (مادة 57).

مادة (302) إجازة الخلافة والنيابة شخصية لا يجوز التنازل عنها لأحد.

مادة (303) لا يجوز أن يعطي أحد الطريق لغيره إلا إذا كان معه إجازة خلافة أو نيابة من السجادة.

مادة (304) لا يجوز لخليفة أو أعلى منه أن يقبل في حضرته التي يقيمها في بلد ولو كان تابعا لبيت السجادة تلميذا ممن تلقوا الطريق على خليفة أو أعلى منه في طريقنا إلا بإذن من الخليفة الذي أعطى الطريق لذلك التلميذ، وإذا دعت الضرورة رفع الأمر إلى شيخ السجادة.

مادة (305) يجوز لكل خليفة أو أعلى منه أن يلقن الطريق ويأخذ العهود على الناس في أي بلد وله أن يقيم فيه حضرة أو حضرات متعددة.

مادة (306) يجوز أن يكون في البلد خليفة أو خلفاء، وخلفاء خلفاء أو نواب بيوت، ويجوز لكل منهم أن يقيم له حضرة أو حضرات.

مادة (307) لا يجوز لخليفة أو أعلى منه أن يعطي الطريق لمن أخذ عن شيخ الطريق أو عن خليفة أو أعلى منه في طريقنا.

مادة (308) يجوز لخليفة أو أعلى منه أن يدعو خليفة أو أعلى منه من أهل طريقنا لإقامة حضرة بإخوانهم على الدوام أو في وقت مخصوص.

مادة (309) لا يجوز للخليفة أن يتخلف عن حضور زوايا البيت الذي يتبعه إلا إذا كانت لذلك الخليفة حضرة أو حضرات.

مادة (310) لا يجوز لخليفة أو أعلى منه أن يأمر من هو في درجته أو أعلى منه بأمر على سبيل الوجوب ولا أن يأمر أحدا دونه في الدرجة إلا إذا كان تابعا له ولا يجوز له وقف خليفة مطلقا.

مادة (311) لا يجوز لأحد من طريقنا أن يخلط إخوان طريقنا بإخوان طريق آخر في حضرة أو موكب أو مناسبة.

مادة (312) لا يجوز لتلميذ من أهل طريقنا أن يذهب إلى حضرة شيخ آخر من غير طريقنا ليحضر حضرته أو ليسترشد به.

مادة (313) لا يجوز لأهل طريقنا مطلقا أن يأخذوا الطريق عن أحد من غير شيوخ طريقنا.

مادة (314) لا يجوز لخليفة أو أعلى منه أن يقيم حضرة مع الإخوان بأجرة.

مادة (315) كل من انتسب إلينا لا يجوز له أن ينتسب إلى طريق آخر غير طريقنا.

مادة (316) لا يجوز لنائب المركز أو المحافظة أن يقيم له وكيلا إلا بعد الإجراءات الرسمية.

مادة (317) كل من أخذ الطريق عن شيوخ طريقنا، ثم أخذ عنها فهو تلميذنا لا تلميذ من أخذ عنه أولا.

مادة (318) إذا أخذ الطريق أحد من خليفة أو أعلى منه في طريقنا وادعى بعض أهل الطرق الأخرى أنه تلميذه في الطريق فليسأل التلميذ، فإن قال إنه تلميذه فلا شأن لنا مع ذلك التلميذ.

مادة (319) يجوز إقامة سرادق في مولد أو اجتماع لغرض شريف.

مادة (320) يجوز عمل حضرة في المقابر مع اجتناب ما لا يحمد شرعا.

مادة (321) لا يجوز عمل سيارة أو موكب لغير المناسبات الدينية أو التي تعينها السجادة.

مادة (322) يجوز استقبال مشايخ غير طريقنا، وتجوز الوصلة والفاتحة للأحياء والأموات إذا كان رئيس الموكب يرى ذلك.

مادة (323) لا يجوز لأحد من أهل طريقنا أن يدخل بيتا من غير إذن صاحبه لاسيما في غيابه بدعوى المشيخة، وإذا ثبت للسجادة مخالفته لذلك يطرد من الطريق.

مادة (324) كل نائب بيت ونائب مركز ونائب محافظ يجب أن يكون عنده سجلات لقيد الصادر والوارد وأسماء التابعين للنائب والقضايا والأحكام.

مادة (325) كل تلميذ أو نقيب أو نقيب نقباء، يجوز له أن يستأذن شيخه في إقامة حضرة يجمع فيها المحبين للطريق، ويؤلف قلوبهم فإذا وجد شيخه فيه أهلية أذن له، وإن أمر شيخه بعض إخوان ذلك التلميذ أن يحضروا معه تلك الحضرة مساعدة له حتى يتعلم من كان في تلك الحضرة فهو حسن، فإن وجد الشيخ أهلية للخلافة في ذلك التلميذ، جاز أن يقدمه للسجادة لجعله خليفة.

مادة (326) مخاطبة رجال الإدارة في المراكز والمحافظات تكون بواسطة نواب المراكز والمحافظات إن كان فيها نواب وإلا جاز للخليفة أو خليفة الخلفاء أو نواب البيوت مخاطبة الإدارة فيما يلزم عن مولد أو اجتماع أو غير ذلك، ونائب البيت أولى وبعده خليفة الخلفاء وبعده الخليفة.

العهد

هو التزام قربة دينية كالتزام الأنصار رضوان الله عليهم بحماية النبي صلى الله عليه وسلم مما يحمون منه أولادهم ونساءهم وكيفيته: أن يأمر الشيخ التلميذ الذي يطلب المبايعة بالوضوء ثم يجلس الشيخ جلسة الصلاة ويأمر المريد أن يجلس مثله، بحيث إن ركبة التلميذ تكون متصلة بركبة الشيخ، ثم يشابكه، أي يضع الشيخ كفه فوق كف التلميذ اليمنى، ثم يغمض التلميذ عينيه ثم يقول كما يقول الشيخ - مما سيأتي في الصيغة.
والعهد قسمان، قسم تبرك وهذا يجوز تعدده، وقسم سلوك وهذا لا يصح بعده الأخذ عن شيخ آخر، وشيخ السلوك له صفات كثيرة ومن شرطه أن يكون من أهل المعرفة بالله: فمن اتصل به ثم أعرض عنه إلى غيره كان أشبه بالمتلاعب، وهو أجدر بأن يصرف الشيخ قلوبهم عنه، ومن كان كذلك فقط سقط من عين الله، نعوذ بالله من الطرد والحرمان، ومن وفي بحقوق أستاذه الذي يصح الانتماء إليه فتح الله عين بصيرته وبارك له.
وبدء التصوف مداواة القلوب، والشيخ طبيب الأرواح والقلوب، فمن لم يكن شيخا يصح الانتماء إليه كان التزام التلميذ له كالتزام المريض لغير طبيب، ومن كان غير طبيب يضر المريض، وهذا كله في سيره في نفسه وفي المراتب، فما بالك عند ظهور فجر الحقيقة وتوالي التجليات، فإن ذلك الشيخ يكون ضررا أكبر، وفيه من الخطر ما لا يعبر عنه؛ وفقنا الله لسلوك طريق أحبابه في حمى كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

التلقين

مادة (327) تلقين الطريق عندنا هو كالآتي: أن يضع التلميذ يده في يد الشيخ ثم يأخذ الشيخ العهد عليه، وهو: أن يقبل الشيخ شيخا له في الله تعالى على مشرب سيدي أبي الحسن الشاذلي وسيدي سلامة الراضي رضي الله عنهما، وعلى الطريقة الحامدية

الشاذلية، ويقول الشيخ، اللهم إني قبلته أخا في الله تعالى -ثم يقول الشيخ (لا إله إلا الله) ثلاث مرات، ويقول التلميذ ذلك بعد الشيخ مادا لها رافعا بها صوته، ثم يقرأ الشيخ آية المبايعة وهى: إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله- إلى قوله عظيما- ثم يلقنه الورد وهو الاستغفار والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، ولا إله إلا الله، كل منهما مائة مرة ويختم ب"لا إله إلا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسم مرة واحدة، على نحو ما هو مذكور في قسم الأوراد، ويأمره بما يليق به من أوراد الشاذلية وأحزابهم، ويقول هل قبلتني شيخا ومرشدا في الله تعالى، فيقول التلميذ: قبلت، ويقول الشيخ هل قبلت ما شرطته عليك، فيقول التلميذ: قبلت، فيقول الشيخ: ونحن قبلنا، ثم يقرأ الشيخ والتلميذ الفاتحة على ذلك ثم يذكرون لا إله إلا الله محمد رسول الله مرة واحدة، ثم يدعو الشيخ للتلميذ والحاضرين ثم يتصافحان.

صيغة التلقين

أستغفر الله العظيم – الذي لا إله إلا هو الحي القيوم وأتوب إليه، تبت إلى الله ورجعت إلى الله – وندمت على ما فعلت – وعزمت على أنني لا أعود إلى ذنب أبدا – وأقول بلساني – معتقدا بقلبي أشهد أن لا إله إلا الله – وأشهد أن محمدا رسول الله.

آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وبالقدر خيره وشره على مذهب أهل السنة والجماعة – على مراد الله – ومراد رسول الله.

اللهم إني أشهدك وأشهد ملائكتك وحملة عرشك وأنبياءك ورسلك وكافة خلقك وأنت خير الشاهدين على أنني قد اتخذت ورضيت وقبلت أخي هذا في الله تعالى ومرشدا إليه على طريقة ومشرب سيدي على بن عبد الله أبي الحسن الشاذلي، وسيدي سلامي بن حسن الراضي رضي الله عنهما.

وإني عاهدت الله وأعاهد الله وأعهد إلى الله وأشهده على نفسي – بأنني قد التزمت السمع والطاعة لشيخي هذا، فلا أخالفه بقلبي ولا بجوارحي ولا بلساني، وقد جعلت هذا نذرا عليّ لله تعالى وعهدا شرعيا صحيحا صريحا جازما ناجزا ظاهرا وباطنا ما دمت حيا وعلى نية شيخي هذا ومطالبا به في الدنيا والآخرة – ومسئولا عنه بين يدي الله تعالى – فإذا خالفت شيخي هذا أو أنكرت عليه أو اعترضت أو غيرت أو بدلت أكون خائنا وناكثا وناقضا لعهود الله ومواثيقه، أعاذنا الله من ذلك ووفقنا للوفاء

بما عاهدنا عليه – وبما نذرنا لله تعالى، والله على ما نقول وكيل.

ويقول الشيخ وحده بصوت منخفض ومسموع:

اللهم إني قد استخرت الله وأجبت أخي هذا وقبلته أخا في الله تعالى، وقبلت كل من قبل تلقيننا ممن حضرنا سواء اتصل بنا أو لم يتصل بنا، وقد انتظم وانتظمنا جميعا في سلك الشاذلية، وصرنا من أولادهم، ودخلنا في دائرتهم وفي حماهم – الله لا تطردنا من حضرتك – ولا تقطعنا والحمد لله على ذلك.

اعلموا يا إخواني أن النبي صلى الله عليه وسلم قد لقَّن الإمام عليًّا الذكر، وقد وصل إلينا بالسلسلة المباركة من الله جل شأنه –إلى ملائكته المقربين– إلى سيد الخلق أجمعين صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه أجمعين والتابعين – وتابع التابعين – ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، ثم تتصل بأشياخنا حتى تصل إلينا ثم تصل إليكم – قولوا معي لا إله الله ثلاث مرات تتصل سلسلة التلقين بكم.

قال تعالى: ﴿ **وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا** ﴾ صدق الله العظيم.

وقال تعالى: ﴿ **إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا** ﴾ صدق الله العظيم

يقول الشيخ وحده بصوت منخفض مسموح:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن اتبع هداه – أما بعد فإني أوصيكم وإياي بتقوى الله العظيم وطاعته – وأحذركم وإياي من عصيانه ومخالفته، واعلموا أنكم قد عاهدتم الله ورسوله وعاهدتم شيخكم عهدا صحيحا شرعيا، وجعلتموه نذرا على أنفسكم لا ينفك بعد ذلك أبدا، فعليكم بالوفاء بما عاهدتم، وبما نذرتم لله تعالى تفوزوا وتفلحوا ويرضى الله عنكم، واعلموا أن هذا عهد الله وميثاقه– هذه أمانة الله في أعناقكم – يسألكم الله عنها بين يديه، أعز الله من أعز طريق الله، وأهان الله من أهانه.

أما وِرْد الطريق ففي الصباح والمساء وهو أن تقول: أستغفر الله العظيم "مائة مرة" ويليها اللهم صل على سيدنا محمد عبدك ونبيك ورسولك النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم "مائة مرة" ويليها – لا إله إلا الله "مائة مرة" وختامها – لا إله إلا الله – سيدنا محمد رسول الله – صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم.

يقول الشيخ ويردد الإخوان

فهل قبلتم ما عاهدناكم عليه واشترطناه عليكم – قبلنا.

وهل رضيتم الفقير أخا ومرشدا في الله تعالى – قبلنا.

اللهم إني أشهدك بأني أجبتهم وقبلتهم جميعا إخوانا في الله تعالى، وقبلت كل مَن قال قبلنا – ومن قال قبلنا صار منا – له ما لنا وعليه ما علينا – فهل قبلتم – "قبلنا" – ونحن قبلنا – الفاتحة على ذلك.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين.

قولوا معي مرة واحدة لا إله إلا الله محمد رسول الله

مادة (329) كل مادة في هذا القانون، حصل الاشتباه في فهمها أو احتاجت إلى تكميل أو تقييد أو إطلاق، يرجع فيها إلى السجادة لتصدر من عندها ذلك التفسير أو التكميل ويكون ملحقا بهذا القانون.

صدر مني في 4 رجب سنة 1345 هجرية

أبو حامد سلامة حسن الراضي

شيخ طريقة وسجادة السادة الحامدية الشاذلية

بالديار المصرية

المؤلف في سطور

– ولد بقرية الإسماعيلية محافظة المنيا، من أعمال جمهورية مصر العربية، وتخرج في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية/ جامعة القاهرة بتقدير جيد جدا، وحصل على الماجستير في العلوم السياسية بتقدير امتياز مع توصية بطبع رسالته على نفقة الجامعة وتبادلها مع الجامعات الأخرى، ثم الدكتوراه بمرتبة الشرف الأولى.

صدرت له الكتب الآتية:

1 – التكافؤ الاقتصادي والديمقراطية.

2 – النص والسلطة والمجتمع: القيم السياسية في الرواية العربية.

3 – وزارة العدل المصرية: سيرة مؤسسية.

4 – ممرات غير آمنة: تهديد الراديكاليين الإسلاميين لوسائط نقل الطاقة.

5 – التحديث ومسار البنى الاجتماعية التقليدية: حالة اليمن.

6 – الفريضة الواجبة: الإصلاح السياسي في محراب الأزهر والإخوان المسلمين.

7 – العلاقات الخليجية ـ المصرية: جذور الماضي ومعطيات الحاضر وآفاق المستقبل.

8 – أمة في أزمة: من أمراض العرب السياسية في الفكر والحركة.

9 – الأيديولوجيا: المعنى والمبنى.

10 –حناجر وخناجر: دراسات حول الدين والسياسة والتعليم في مصر.

11 –العودة إلى المجهول: راهن الإصلاح في مصر ومستقبله.

صدرت له الأعمال الإبداعية الآتية:

1 – عرب العطيات، مجموعة قصصية.

2 – حكاية شمردل، رواية.

3 – الأبطال والجائزة، قصة للأطفال.

4 – أحلام منسية، مجموعة قصصية.

5 – جدران المدى، رواية.

6 – التي هي أحزن، رواية.

7 – زهر الخريف، رواية.

له قيد النشر:

1 – نجيب محفوظ: المسيرة والمصير.

2 – معاركنا الفكرية.

3 – على ما يرام، مجموعة قصصية.

4 – فرسان العشق الإلهى.

كتب مشتركة مع آخرين:

وهذه الكتب هي حصيلة مؤتمرات علمية نظمها مركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية/ جامعة القاهرة، ومشروعات بحثية قام بها مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ويمكن ذكرها على النحو التالي:

1 – الحالة الدينية في مصر (إصداران: 1995 و 1996).

2 – دليل الحركات الإسلامية في العالم.

3 – التطور السياسي في مصر من 1982 إلى 1992.

4 – النخبة السياسية في العالم العربي.

5 – المؤسسة التشريعية في العالم العربي.

6 – الثقافة السياسية في مصر بين الاستمرارية والتغير.

7 – السياسة والنظام المحلي في مصر.

8 – المسلمون والمسيحيون في مصر بين التعايش والاندماج الوطني (محرر).

9 – كراسة إستراتيجية بعنوان "عولمة الحركة الإسلامية الراديكالية" .

الكتابات الصحفية

يكتب بانتظام مقالات في صحف "المصري اليوم" و"الاتحاد" الإماراتية" و"الجريدة" الكويتية و"المال" المصرية، وبشكل متقطع في صحف الأهرام، و"الأهرام ويكلي" و"الحياة" و"الشرق الأوسط" و"القدس العربي" التي تصدر في لندن باللغة العربية و" صدى البلد" اللبنانية و"القاهرة"

التي تصدرها وزارة الثقافة المصرية، إلى جانب نشره العديد من المقالات والدراسات في دوريات ومجلات في مقدمتها "المستقبل العربي" و"شئون عربية" و"السياسة الدولية" و "المجلة العربية للعلوم السياسية" و"الهلال" و"الديمقراطية" و"أحوال مصرية" و"آراء حول الخليج" و "الوعى الإسلامى" و"دبي الثقافية"، إلى جانب مواقع إلكترونية عربية وأجنبية.

الاهتمامات العلمية والمهنية:

- باحث مهتم بالدراسات "عبر النوعية" في علم السياسة، والتي تتناول علاقة الظاهرة السياسية بالأنساق الدينية والأدبية والاقتصادية والقانونية والإعلامية.
- يكتب القصة القصيرة والرواية، ويهتم بالنقد الأدبي.
- كاتب صحفي.

الخبرات والإسهامات:

- عمل باحثا بمركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجي بأبوظبي، ومركز دراسات التنمية السياسية والدولية، الذي كان قائما في إطار مؤسسة "الصحفيون المتحدون"، ويتعاون مع عدة مراكز بحثية عربية في مشروعات بحثية، منها "مركز البحوث والدراسات السياسية" بجامعة القاهرة، "مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية" بصحيفة الأهرام، أكاديمية ناصر للعلوم العسكرية في مصر، "مركز الدراسات والوثائق القانونية والاقتصادية والاجتماعية": (السيداج الفرنسي)، مركز الخليج للأبحاث في دبي.
- أسس مطلع عام 2006 مركز "أبحاث ودراسات الشرق الأوسط" وهو مركز مستقل فكريا في إطار "وكالة أنباء الشرق الأوسط" وهي مؤسسة صحفية مصرية قومية. ويرمي المركز، حسبما جاء في مشروع الأساس، إلى المشاركة في صياغة رؤى وتصورات تدعم عمليات الإصلاح الشامل في العالم العربي، بما يعزز التحول نحو الديمقراطية، ويدفع عجلة التنمية، ويحفظ الأمن والاستقرار.

الجوائز والأنواط:

1 - جائزة في مسابقة "القصة القصيرة" التي نظمتها جريدة أخبار الأدب المصرية عام 1994، وسلمها الأستاذ نجيب محفوظ.

2 – جائزة "القصة والحرب" التي نظمتها أخبار الأدب بالتعاون مع الشئون المعنوية بالقوات المسلحة المصرية عام 1995.

3 – الجائزة التشجيعية في القصة القصيرة عن رابطة الأدب الإسلامي العالمية عام 1992.

4 – جائزة غانم غباش للقصة القصيرة عام 2002.

5 – جائزة هزاع بن زايد لأدب الأطفال عن قصة "الأبطال والجائزة" عام 2003.

6 – جائزة "الفقه والدعوة الإسلامية" التي تشرف عليها هيئة قضايا الدولة في مصر، ويشارك في تحكيمها مفتي مصر، ورئيس المجلس الأعلى للشئون الإسلامية وبعض مشايخ الأزهر ومستشارون من الهيئة، وبعض الشخصيات الفكرية والفقهية المرموقة، وذلك عن عامي 1991 ، 1992 ، على التوالي.

7 – نوط الواجب العسكري من الطبقة الثانية، عن حصوله على المركز الثاني في نهاية تخرج الدفعة 89 ، في كلية الضباط الاحتياط، أثناء فترة تجنيده.

هذا الكتاب إضافة متميزة في علم السياسة عامة، لأنه يسدُّ نقصًا نجم عن تجاهل نسبي للأدوار السياسية للتنظيمات والحركات الإسلامية الدعوية والروحية. وفي هذا العمل الرائد أضاء د. عمار علي حسن جوانب مظلمة عن الروابط العميقة والقوية بين الطرق الصوفية والسلطات المصرية المتعاقبة، واستطاع عبر بناء نظري ومسح ميداني دقيق، أن يقدم إسهاما حيويًا في الأدبيات السياسيَّة عموما، ولا سيما تلك التي تهتم بأيديولوجيات الحركات الإسلامية. ولذا.. تبقى قراءة هذا الكتاب ضرورية للدارسين المعنيين بالحركات الدينية، وبالتطور الديمقراطي للمجتمع المصري.

جاسون براوناللي
أستاذ العلوم السياسية
جامعة تكساس، الولايات المتحدة

يعتبر هذا الكتاب إسهاما بارزًا في إطار المحاولات الرامية إلى رسم خريطة معرفية للحركات الإسلامية، وذلك في ظل اهتمام الدوائر السياسية والثقافية، بمختلف أنماط الهويات الدينية. ويقدم المؤلف تحليلا دقيقا لجذور الطرق الصوفية وتنظيماتها وممارساتها السياسية، ومدى استيعابها ثقافة الديمقراطية والتحديث. ويزيد من قيمة الكتاب؛ أنه يتضمن دراسة ميدانية، ولهذا فهو يشكل إضافة معرفية مهمة للمكتبة العربية.

السيد يس، مفكر مصري

وجدت في هذا الكتاب ما أفادني في دراستي للمجتمع المصري، كما أنه قرّبني أكثر من فهم تيار ديني لم يُدرس كما ينبغي من الباحثين في علمي السياسة والاجتماع، وهو الطرق الصوفية، وجعلني أزداد اقتناعا بأن الإصلاح السياسي في العالم العربي برمته، يجب أن يترافق مع الإصلاح الديني.

آلان رسيون، عالم اجتماع فرنسي

مع خبرة في دراسات "الدين الشعبي" تكاد تناهز نصف قرن، فإنني أنتهي بقدر فرض من الموضوعية والدقة المنهجية إلى أن دراسة د. عمار علي حسن هي الأكثر تميزًا بين مثيلاتها في مصر، وأن هذا التميز أوضح في الجوانب النظرية بالغة الثراء.

علي فهمي، خبير اجتماعي مصري

يتعامل هذا الكتاب مع قضية حيوية بالنسبة لمصر، ويقدم تحليلا مهمًا للعلاقة بين الطرق الصوفية والسياسة، وهو كتاب نافذ البصيرة، ومُلهم.

فوليا أتاكان، أستاذ العلوم السياسية
جامعة يلدز، تركيا




9 789774 904110

دار العين للنشر
Ain for publishing

لوحة الغلاف: رجائي الميرغني